ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ELFTER BAND

ZWEITES UND DRITTES HEFT

MIT EINEM BILDNIS ALBRECHT DIETERICHS UND 2 ABBILDUNGEN IM TEXT

AUSGEGEBEN AM 14. JULI 1908



1908

LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Albrecht Dieterich**

Druck und Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig, Poststr. 3

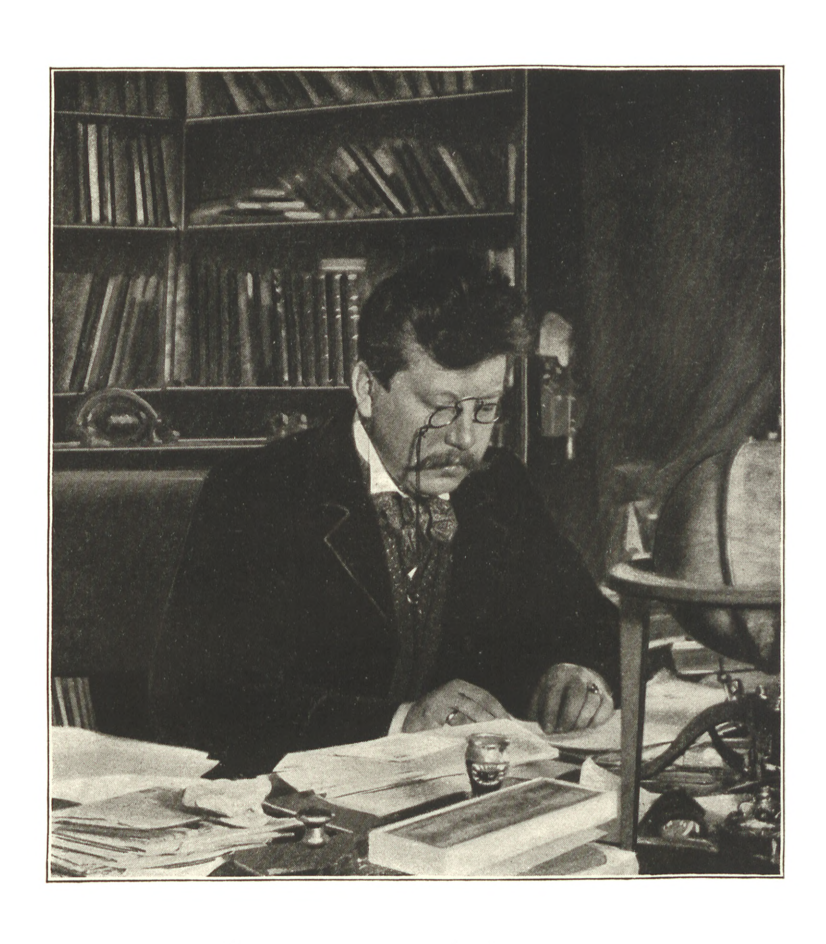
Jährlich 4 Hefte zu je etwa 7 Druckbogen; der Preis für den Jahrgang beträgt **16 Mark;** mit der „Zeitschriftenschau" der Hessischen Blätter für Volkskunde **20 Mark.** Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will in seiner Neugestaltung zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen, wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung,** die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf zwei Jahrgänge wiederkehren zusammenfassende Berichte über wichtige Erscheinungen auf den verschiedenen Gebieten der Religionswissenschaft, so z. B. für semitische Religionswissenschaft (C. Bezold mit Th. Nöldeke, Fr. Schwally; Islam: C. H. Becker), für ägyptische (A. Wiedemann), indische (H. Oldenberg und W. Caland), klassische (L. Deubner, A. v. Domaszewski, G. Karo, R. Wünsch), germanische (F. Kauffmann), ferner für Völkerkunde (K. Th. Preuß), Volkskunde usw. Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über keltisch-germanische Religion (M. Siebourg), über slawische Volksreligion (Javorsky), über russische Volksreligion (L. Deubner). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen und Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenere Erscheinungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

Auf Wunsch wird den Abonnenten des Archivs die **Zeitschriftenschau** der Hessischen Blätter für Volkskunde (Verlag von B. G. Teubner) zum Preise von 4 Mark jährlich geliefert. Dort werden regelmäßig alle Beiträge zur Volkskunde aus Zeitschriften möglichst vollständig mit kurzer Inhaltsangabe aufgeführt und am Schluß des Jahrgangs ein sachliches Generalregister beigefügt. Der Preis für Archiv mit Zeitschriftenschau beträgt jährlich 20 Mark.

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft" werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Richard Wünsch in Königsberg i. Pr. Postamt 13 erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3, erbeten.



Albrecht Dieterich

Albrecht Dieterich

Am 6. Mai 1908 ist Albrecht Dieterich uns entrissen worden. Allzufrüh ist er aus einem arbeitsfreudigen Leben, von seinen großgedachten Plänen und Entwürfen geschieden: nur das Wenigste war ihm auszuführen vergönnt. Das Erbe Hermann Useners ist verwaist. Und mit ihm das Archiv für Religionswissenschaft, dessen erster Leiter seit der Neugestaltung, seit 1904, Albrecht Dieterich gewesen ist. In welchem Sinn er dieser Leitung mit einem guten Teil seiner starken Arbeitskraft diente, hat er selbst wiederholt ausgesprochen. Geschichtliche Betrachtung und philologische Methode sollten in engem Bund mit Ethnologie und Volkskunde zusammenwirken, sollten den ethnischen Untergrund aller historischen Religionen erforschen. Das nächste Problem war ihm die Genesis des Christentums: der Untergang der antiken, das Werden und Wachsen der neuen Religion. Das letzte Ziel sah er in der Erkenntnis der Grundgesetze, nach denen sich die Entwickelung des religiösen Denkens und Empfindens vollzieht, ein Gedanke, der sich am klarsten in seiner Abhandlung 'Mutter Erde' zeigt. Auch dies, vielleicht sein reifstes Werk, ist mit dem Archiv verknüpft: dort erschien sein erster Teil; es war geplant als Anfang einer Reihe von Untersuchungen zur 'Volksreligion', Versuchen über die Grundformen religiösen Denkens. Dieterichs Führung vor allem verdankt es diese Zeitschrift, daß sie — so hat er es selbst in stolzer Bescheidenheit ausgedrückt — 'mit einiger Anerkennung den Zielen dienen kann, denen sie dienen will'. Möchte das Archiv für Religionswissenschaft das Andenken und das Beispiel Albrecht Dieterichs dadurch in Ehren halten, daß es mit rücksichtsloser Ehrlichkeit

und wissenschaftlichem Ernst auch ferner ringt um die Erkenntnis des Werdens der Religionen, ohne 'von den drängenden Tendenzen des Tages oder den Wogen der Phrase in die Irre getrieben zu werden'.

Wenige Stunden vorher, ehe mich die erschütternde Nachricht an die Bahre des Freundes rief, hatte ich seinen letzten Gruß erhalten. Eine kurze Karte und die Druckbogen eines Aufsatzes 'Die Entstehung der Tragödie' — 'mit der Bitte . . ihn einmal durchzusehen und mir offen monita zu machen . . ich bin vorläufig ganz ohne eigenes Urteil'. Der Aufsatz war für das Doppelheft des laufenden Jahrgangs bestimmt. Ich habe ihn unverändert gelassen, nur an zwei Stellen ist der Satzbau hergestellt, den der Druck zerstört hatte. Gerade die Frage nach der Genesis des attischen Dramas hatte ihn seit vielen Jahren immer wieder beschäftigt; tiefer als sonst schauen wir hier in das Innere dessen, der diese Blätter schrieb. Auch wenn er die wissenschaftliche Arbeit zunächst auf die unteren Schichten volkstümlichen Glaubens und Aberglaubens lenkte, ist er doch nie den Großen im Geiste und der gewaltigen Eigenart ihres religiösen Innenlebens fremd geworden. Neben Aischylos war ihm Platon der Erhabenste und der Liebste; dessen Gebet θεοί, δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν war auch das seine.

Jenes Doppelheft, das zweite und dritte des XI. Bandes, war noch von Dieterich selbst fast völlig fertiggestellt. Für das letzte, vierte Heft war die Auswahl der Manuskripte bereits durch die Ankündigungen angedeutet, wie sie der Umschlag des Archivs zu bringen pflegt. So machte der Abschluß auch dieses Heftes keine fremde Arbeit nötig, und es war möglich, dem XI. Band noch einmal die Worte vorzusetzen: Herausgegeben von Albrecht Dieterich.

Richard Wünsch

I Abhandlungen

Die Entstehung der Tragödie

Von **Albrecht Dieterich** in Heidelberg

Die Entstehung der Tragödie ist vor zwei und einem halben Tausend Jahren zu Athen vor sich gegangen. Mag sich etwas mehr oder weniger Ähnliches einmal selbständig in Indien oder etwa in Japan oder irgend sonstwo entwickelt haben, die Tragödie, die ich meine, ist eine Kunstform, die damals in Athen geschaffen, in einheitlicher, nie ganz abgerissener Fortentwickelung noch heute lebt, von dichterischen Schöpfungen und wechselnden Theorien verschiedenster Zeiten und Kulturen beeinflußt, unserer einheitlichen europäischen Kultur noch heute als eine in wesentlichen Merkmalen definierbare Gattung dramatischer Kunstschöpfungen erscheint. Keine Zeit der Blüte dramatischer Kunst ist ohne Spuren in unseren Anschauungen und unserer Dichtung dieser Art geblieben, der Stempel des Ursprungs aber bleibt ihr kenntlich aufgeprägt, ob wir ihn erkennen wollen oder nicht.

Auch das Wesen der Tragödie kann nur aus ihrem Werden erkannt werden: ohne geschichtliches Verständnis des Entstehens kann jegliche Forschung über das Wesen der Tragödie oder des Tragischen höchstens die Tatsachen des heute bei uns aus der disparatesten geschichtlichen Erinnerung und verschiedenartigster Theorie beeinflußten Bewußtseins oder eine Art deduktiv gewonnenen Postulats gewinnen; ihr fehlt die wissenschaftliche Basis, wenn sie nicht die Wurzeln freilegt, aus denen einst Gewächse zuerst aufschossen, die niemals die

Bestimmtheit in Wesen und Form ihres ersten Wachstums verleugnen können. Theorie mannigfaltigster Art ist für die Erforschung der weiteren Geschichte der Tragödie von größter Bedeutung, weil sie vielfach so stark bestimmt hat, was nach ihr geschaffen ward, aber wer wirklich die Entstehung der Tragödie begreifen will, hat von den Theorien der Folgezeit abzusehen, sie aus seinen Gedanken radikal zu entfernen, vor allem auch die des Aristoteles, die erst ein äußerst künstliches Produkt der Zeiten ist, da die Tragödie der ersten Blütezeit zu Athen vergangen und in ihrer Entstehung nicht mehr verstanden war.

1

Etwas ganz anderes ist es natürlich mit den tatsächlichen Angaben des Aristoteles. Sie sind bei jeder Untersuchung über den Ursprung der Tragödie mit Recht der Ausgangspunkt gewesen. Wir haben ja neben ihnen nur ganz wenige Nachrichten, die wir nutzen können und dürfen, außerdem nur eine Anzahl Denkmäler der Kunst und die alten Tragödien selbst, deren älteste uns die Elemente zeigen müssen, aus denen wir uns diese Kunstform hervorgegangen denken. Ja, es wird die Fortführung unserer Fragestellung wesentlich dadurch bestimmt sein, daß wir gewisse Bestandteile des alten tragischen Spieles als wesentlich und immer wiederkehrend kennen.

Aristoteles läßt in seiner Poetik (c. 4) die Tragödie ihren Ursprung nehmen *ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον*. Schwerlich hat er damit im Sprachgebrauch seiner Zeit, der nun mit dem Worte *διθύραμβος* eigentlich alle Chorlyrik umfaßte, nur sagen wollen, daß die Tragödie in der Chorlyrik ihren Ursprung habe, und daß in dem Hervortreten von *ἐξάρχοντες* bei solchen Dithyramben der Anfang des tragischen Dramas zu suchen sei. Wohl haben wir einen „Dithyrambos“ des Bakchylides (Nr. 18 bei Blaß), in dem ein *ἐξάρχων* gegenüber einem Chore steht. Dieses Gedicht stammt aber auf jeden Fall aus der Zeit, als die Tragödie längst in

vollendeter Ausbildung vorhanden war, und ich bin noch nicht einmal ganz sicher, daß wir hier ein Beispiel jener *δράματα τραγικά* hätten, wie sie Pindar zugeschrieben werden. Ein seltsames *δρᾶμα*, das doch nur als *προοίμιον* zu irgend etwas anderem Sinn hatte. Wie dem aber auch sei, so muß uns doch die Existenz der Archilochosverse (fragm. 72 B[4]):

> *ὡς Διωνύσοι' ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος*
> *οἶδα διθύραμβον οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας*

immer wieder auf den Gedanken bringen, daß Aristoteles Nachrichten von einem früheren Dithyrambos hatte und bewußt an die Kunstform einer älteren Zeit anknüpfen wollte. Wenn bei Archilochos der terminus technicus *ἐξάρχειν διθύραμβον* ebenfalls steht wie bei Aristoteles, und Archilochos also als ein Vorsänger des Dithyrambos dem Chor der Gemeinde gegenübersteht in der dionysischen *ἔκστασις*, so ist doch dort vor der Entstehung der Tragödie gerade der Anfang des Dramatischen vorhanden, den Aristoteles meint, vorhanden innerhalb des Dionysoskultes, in dem sich die Tragödie gestaltet hat. Philochoros der Atthidograph hatte die Archilochosverse zitiert mit den Worten *ὡς οἱ παλαιοὶ σπένδοντες οὐκ ἀεὶ διθυραμβοῦσιν, ἀλλ' ὅταν σπένδωσι τὸν μὲν Διόνυσον ἐν οἴνῳ καὶ μέθῃ, τὸν δ' Ἀπόλλωνα μεθ' ἡσυχίας καὶ τάξεως μέλποντες. Ἀρχίλοχος γοῦν φησιν* ... Was da Philochoros hatte und wußte, hatte und wußte Aristoteles auch. Danach werden also doch wohl seine *ἐξάρχοντες τὸν διθύραμβον* zu beurteilen sein. Das Wort *διθύραμβος* werden wir wohl nie erklären können, wie so vielfach solche durch seltsame Verwandlungen gegangenen religiösen Gebetsrufe. *Θρίαμβε διθύραμβε* steht noch in einem Dionysoslied eines der ältesten Satyrspieldichter, *διθύραμβος* war auch Dionysos selbst, es ist Anruf und Begrüßung des Gottes bei seiner Epiphanie, das dionysische Hosianna. Und sollte nicht wirklich die Tragödie des Aischylos, von dem es heißt *μεθύων ἐποίει τὰς τραγῳδίας* zur Bezeichnung seines dionysischen

Orgiasmus, mehr Zusammenhang, als wir wissen können und vielleicht auch Aristoteles wußte, mit den Liedern haben, die Archilochos *οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας* mit seinem Chore anstimmte?

Wie sehr die Tragödie auf der sog. Chorlyrik fußt, ist natürlich auch ohne das klar und selbstverständlich. Die Chöre der Tragödie mit ihrer Kunstsprache sind ja das lebendige Zeugnis ihrer Herkunft. Es ist gut, nicht zu vergessen, wie diese Chorlyrik in mannigfachster Weise zusammenhängt mit religiösen Begehungen, Götterfesten, Prozessionen und Heroenfesten. Stesichoros besonders verherrlichte die Heroenfeste des Westens, die Gründer und Gründungsfeste der Städte, und seine Chorkompositionen haben in besonderem Maße die Heldensage übernommen und sie zum Mittelpunkt und wesentlichen Inhalt der Chorlyrik machen helfen. Wir könnten mit dem Chorlied dieser Provenienz und mit der ionischen *ῥῆσις*, wie sie für Attika in trochäischen Tetrametern und Iamben vor allem Solon ausgebildet hatte, die konstitutiven beiden Elemente der Tragödie hinreichend angegeben glauben.

2

Die zweite Angabe, die die Poetik des Aristoteles (c. 4) über die ersten Etappen der Entwickelung der Tragödie enthält, mahnt uns, daß wir wesentliche Faktoren des Ursprungs noch beiseite gelassen haben: *ἐκ λέξεως γελοίας διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὀψὲ ἀπεσεμνύνθη τό τε μέτρον ἐκ τετραμέτρου ἰαμβεῖον ἐγένετο* ... Also die Tragödie ist erst in einer der weiteren Phasen (*ὀψέ*) der Entwickelung ernst geworden, durch eine Umänderung aus dem Satyrartigen (Satyrspielartigen); sie hat die *λέξις γελοία* erst verlassen und umgeändert. Das sagt Aristoteles, und wir mit unserem Wissen oder vielmehr Nichtwissen haben gewiß kein Recht und keine Mittel, ihn zu widerlegen. Aristoteles hat unmittelbar vorher, nachdem er den Satz über den Ursprung der Tragödie ausgesprochen, den

wir oben betrachteten, und den über den Ursprung der Komödie aus den *φαλλικά* daneben gestellt hat, auf die vielen Verwandlungen der Tragödie hingewiesen *καὶ πολλὰς μεταβολὰς μεταβαλοῦσα ἡ τραγῳδία ἐπαύσατο, ἐπεὶ ἔσχε τὴν αὑτῆς φύσιν.* Dann macht er einige dieser Veränderungen, einige Etappen des Ganges, namhaft: *καὶ τό τε τῶν ὑποκριτῶν πλῆθος ἐξ ἑνὸς εἰς δύο πρῶτος Αἰσχύλος ἤγαγε καὶ τὰ τοῦ χοροῦ ἠλάττωσε καὶ τὸν λόγον πρωταγωνιστὴν παρεσκεύασεν, τρεῖς δὲ καὶ σκηνογραφίαν Σοφοκλῆς. ἔτι δὲ τὸ μέγεθος ἐκ μικρῶν μύθων καὶ λέξεως γελοίας διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὀψὲ ἀπεσεμνύνθη.* Natürlich sind diese Phasen nicht in zeitlicher Aufeinanderfolge gegeben. Daß Aischylos schon allein durch das, was hier angegeben wird, der eigentliche Schöpfer der Tragödie ist, kann kein überlegsamer Leser verkennen. Was im letzten Satze steht, ist natürlich vor ihm oder durch ihn geschehen; denn bei ihm ist die *λέξις γελοία* verlassen, aus dem *σατυρικόν* umgesetzt und die Erhabenheit erreicht: durch ihn *ἡ τραγῳδία ἔσχε τὴν αὑτῆς φύσιν.*

Τὸ σατυρικόν bezeichnet nicht das Satyrspiel, und Aristoteles sagt nicht direkt, daß die Tragödie aus dem Satyrspiel hervorgegangen sei; aber daß die Art des Spieles und Tanzes und die *γελοία λέξις*, wie sie den *σάτυροι* eigen war, gemeint sind, liegt auf der Hand. Wann die *σάτυροι*-Stücke sich in einer bestimmten Eigenart hinter der Tragödie konsolidierten, wissen wir nicht. Daß die Grenzen zwischen den *σάτυροι*, d. i. Satyrspielen, und den ältesten Komödien fließend, ja kaum vorhanden waren, hat man mit Recht mehrfach beobachtet. Es wird der Titel *σάτυροι* auch gerade von ältesten Komödien bezeugt, und wie eine Komödie, vielleicht gerade die ebensolchen Titels, von Ekphantides dem dionysischen Kreise angehörte, zeigt ein Vers des Kratinos: *Εὔιε κισσοχαῖτ' ἄναξ χαῖρ', ἔφασκ' Ἐκφαντίδης.* Eine Komödie des Magnes hieß *Διόνυσος. σάτυροι* hießen jedenfalls nicht die Böcke als solche, sondern die vollen und füllenden Dämonen im allgemeinen, die in Tiergestalt

phallisch nunmehr fast immer im Kreise des Dionysos umgehend gedacht und dargestellt wurden. Die Pferdewesen, die wir auf der Françoisvase mit ihrem Namen bezeugt und auf den über alle Begriffe herrlichen Bildern der Schalenmaler in ihrem dämonischen, entzückenden Treiben sehen, waren *σιληνοί*; sie konnten auch mit dem allgemeinen Namen *σάτυροι* genannt werden wie die dämonischen Gestalten, die das Prototyp der Schauspieler der alten Komödie waren und sich mit dem *κῶμος* der Tierchöre mannigfachster Art (da waren Strauße, Fische, Schweine, Hähne, wie noch in der kunstgerechten Komödie die Wespen, Vögel, Frösche) zu den attischen *κωμῳδίαι* vereinigten.

Es wäre gar nicht unwahrscheinlich, daß sich erst mit der Aufnahme der *κωμῳδίαι* in die staatliche Organisation, die wir jetzt sehr viel früher setzen müssen, als wir früher lange es mit Sicherheit tun zu können glaubten — wohl 489/8 —, diese verschiedenen Gruppen von Gestalten und Gestaltungen des dramatischen Spieles fester sonderten. Aber auf alle die einzelnen Möglichkeiten, die hier über Satyrdramen und Bockschöre mannigfach, ja zum Überdruß erörtert sind, einzugehen, sei ferne; auch das Denkmälermaterial genügt nicht oder doch noch nicht, die Entwickelung, die gewiß mannigfach hin und her ging, zu durchschauen, und bloße Kombinationen, denen nur gegenwärtig gerade kein Denkmal und keine Überlieferung direkt widerspricht, schaffen uns kein Wissen, das uns fehlt. Aber folgende Tatsachen sind sicher: *τραγῳδία* ist der Gesang der Böcke; das angesichts der wichtigen Denkmäler, die die Böcke, hier sicher als Böcke verkleidete Menschen, um die heraufkommende Pandora oder zur *Κόρη ἄνοδος* um die aufsteigende Göttin Kore oder Persephatta und um den Totenhermes, also am Totenfeste, dem alten Dionysosfeste, tanzend zeigen, zu bezweifeln, ist nur noch einer Skepsis erlaubt, die keiner Urkunde weicht. Dann mag man *τραγῳδία* lieber gleich als Speltgesang erklären. Und jene Anrede im Satyrspiel

Prometheus *πυρκαεύς* an den Choreuten als *τράγος*, und jene Erwähnung der *τράγου χλαῖνα* im Kyklops des Euripides mag wegerklären, wer glauben kann, daß Pferdegestalten oder wenigstens Schauspieler mit Pferdeschwanz einmal zum Scherz, wenn sich einer den Bart zu verbrennen droht, Bock genannt oder wenn sie als Hirten fungieren müssen, gerade ausdrücklich mit dem Bocksfell ausgestattet eingeführt werden könnten. Daraus folgt dann allerdings, da auf der Neapeler Satyrspielvase und einigen Bonner Vasenfragmenten tatsächlich die Chorspieler den Schurz mit Pferdeschwänzen haben, daß eine Veränderung im Laufe des 5. Jahrhunderts vor sich ging. Daß auf der Neapeler Vase der Schurz bei den meisten aus Bocksfell gemacht ist, an dem der Pferdeschwanz hängt, will ich nicht als ein Dokument der Mischung beider Verkleidungen in Anspruch nehmen. Daß gerade Böcke und Silene (Pferde) im Satyrspiele sich festsetzten, während sie aus der Komödie — vermutlich seit der Organisation 489/8 — verschwunden waren, bestätigt ja auch die zur typischen Verbindung gewordene Bildung des Chores aus dem Chorführer Silen, dem *σατύρων γεραίτατος*, und den Satyrn, wie sie das Vasenbild und der Kyklops des Euripides zeigen.

Τραγῳδίαι hießen jedenfalls die Stücke, die zuerst vom Staate organisiert und von Bürgern aufgeführt wurden, also da wir diese Zeitangabe doch wohl glauben dürfen, 534. Kamen diese Bockschöre irgendwie von außen oder waren sie altheimisch in Athen? Schon früher ist vielfach mit guten Gründen verteidigt worden, daß diese Chöre aus dem Peloponnes kamen, und die Überlieferungen über Arion sind herangezogen, die ich hier kurz nach den Angaben bei Suidas zusammenfasse: *λέγεται καὶ τραγικοῦ τρόπου εὑρετὴς γενέσθαι καὶ πρῶτος χορὸν στῆσαι καὶ διθύραμβον ᾆσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ᾀδόμενον ὑπὸ τοῦ χοροῦ καὶ σατύρους εἰσενεγκεῖν ἔμμετρα λέγοντας.* Diese Überlieferung hat eine ganz andere Basis erhalten durch die Angabe einer Rhetorenhandschrift, von

der soeben Rabe im Rhein. Mus. (1908, Bd. LXIII S. 150) Nachricht gibt. Da heißt es: *τῆς δὲ τραγῳδίας πρῶτον δρᾶμα Ἀρίων ὁ Μεθυμναῖος εἰσήγαγεν, ὥσπερ Σόλων ἐν ταῖς ἐπιγραφομέναις ἐλεγείαις ἐδίδαξε. Δράκων δὲ ὁ Λαμψακηνὸς δρᾶμά φησι πρῶτον Ἀθήνησι διδαχθῆναι ποιήσαντος Θέσπιδος.* Wenn Solon in seinen Elegien gesagt hat — und diese Angabe der Handschrift wird niemand bezweifeln wollen —, daß Arion die erste Tragödie aufgeführt habe, so war das mindestens zu seiner Zeit eine begründete Meinung. Sie hätte Athen diesen Ruhm nicht bestritten, wenn er ihm zuzuweisen gewesen wäre. Also die erste Etappe der uns erkennbaren Entwickelung: der Dithyrambos des Arion, von *τράγοι* aufgeführt oder ergänzt, die Verse sprachen. Wird noch jemand die Überlieferung von den *τραγικοὶ χοροί* des Adrastos in Sekyon, die Kleisthenes dem Dionysos *ἀπέδωκε*, auf „tragische Chöre" im Sinne der ausgebildeten Tragödie und ihrer tragischen Chöre verstehen wollen und nicht als „Bockschöre"? In dem, was wir von Arion hören, vereinigt sich, was Aristoteles leider so kurz hinstellt: er wird als *ἐξάρχων*, ähnlich wie Archilochos, seinem Chore gegenübergestanden haben, aber der bestand aus *τράγοι*, mit allgemeiner Bezeichnung *σάτυροι*. Thespis führte solches Spiel in Athen ein — aber hier waren, nach Aristoteles' Anschauung ohne Zweifel, die *λέξις γελοία* und die *μῦθοι μικροί*. Wie kam nun das *μεταβαλεῖν ἐκ τοῦ σατυρικοῦ*, das *ἀποσεμνύνεσθαι* zustande? Ist es denn nicht ein Wunder, daß aus den Bocksprüngen und Satyrtänzen das höchste Kunstwerk, die „Tragödie" wird? Wie ist es möglich, daß aus dem „Bockigen" das „Tragische" wird?

3

Wir haben bisher die Verkleidung in Tiere, die Tiermaske, die Pferde und die Böcke und all das Ähnliche ohne weiteres hingenommen. Wie kommt denn solche Verkleidung auf? Ohne Zweifel kennt die antike Komödie auch in ihren ersten

Anfängen, so gut wie die Possen und komischen Vorführungen so vieler anderer Völker, Tierverkleidung zum Zwecke eben grotesker Komik. Noch die komische Fratze jeglicher Art bewirkt eben das Fratzenhafte durch irgendwelche Angleichung an das Tier. Die griechischen Physiognomiker geben davon Zeugnisse genug, daß die Charakteristik des Gesichts durch Vergleichung mit Tieren und Tiereigentümlichkeiten gegeben wird. So ist es nur zu natürlich, daß jegliche Tiervermummung und jegliche Tiermaske zu Zwecken der Komik verwendet wird.

Aber sowenig solche bloß komisch-mimische Darstellung von Tieren irgendwo die Entstehung solcher Tiertänze zu begründen scheint, so wenig wird das im Griechischen der Fall sein. Ein Überblick über die Verwendung von Masken bei allen möglichen Völkern ist uns durch mannigfache Zusammenstellungen leicht gemacht; was Andree in seinen Ethnographischen Parallelen und Vergleichen (Neue Folge II, S. 107 ff.) in reichen Materialien ausbreitet, zeigt uns, daß solche Masken zumal bei primitiven Völkern — und da ist ihre eigentliche Funktion am rohesten und darum am deutlichsten — die Träger zu Göttern, Dämonen, Geistern (wie wir es nach unserem Sprachgebrauch wechselnd ausdrücken) machen, die nun in irgendwelcher Begehung religiöser Art, als jene Götter, Dämonen, Geister irgend etwas bewirken. Nicht anders sind gewisse Schreckmasken, die Dämonen scheuchen und davor schützen sollen, zu verstehen — es sind die Masken stärkerer oder doch für jene schreckhafter Dämonen. Daneben kommen andere Arten Masken, die die Dämonen irreführen und so den Träger schützen sollen, kaum in Betracht. Es wird schon jeder solche furchtbaren Masken in unseren ethnographischen Museen in Menge gesehen haben, sei es aus Ostasien, sei es aus Neuseeland, sei es aus Ceylon, sei es von amerikanischen oder afrikanischen Völkern — sie wurden zumeist gebraucht bei allerlei religiösen Tänzen, zumal zauberhaften Fruchtbarkeitstänzen, bei allerlei Heilungszeremonien; sehr häufig stellten sie

auch die Toten, die Geister dar, die z. B. fungieren, wenn einer gestorben ist, um ihn nun zu den anderen zu holen. Mit den sog. Perchtenmasken, die man nicht selten in außerordentlich grotesken Exemplaren sieht — z. B. im Museum zu Salzburg —, ist es nicht anders, und wenn früher bei uns zu Lande in den zwölf hellen Nächten die Leute in Tiervermummungen herumgingen, so sollten es auch die Toten sein, die jetzt auf der Oberwelt wandelten.

Primitives wird man zu Primitivem in Analogie setzen dürfen: denn wenn bei den Griechen der Priester sich als der Gott kleidet und seine Maske aufsetzt, so fungiert er als der Gott, und die *γοργονεῖα* verschiedener Art sind wenig anders zu beurteilen als die Schreckmasken der rohen Völker. Die Masken in den Gräbern freilich haben mit diesen Bräuchen nichts zu tun, jedenfalls weder die sog. Gesichtsmasken, die wenigstens den Kopf oder vielmehr nur die Gesichtsform als etwas Wesentliches des Menschen, als sein Leben, wir würden sagen, seine Seele, erhalten wollten, noch die mannigfachen Masken, die man in die Gräber legte, und die wohl meistens apotropäisch wirken sollten. Allenfalls hier nicht ganz fernliegend wäre es nur, wenn die Masken von Gliedern des dionysischen Thiasos ursprünglich hier und da bedeuteten, daß sie den Toten holen sollten in den Reigen der Seligen zu dem Gotte.

Die tierischen Tänzer aber um den Gott, die Bockstänzer vor allem, die wir oben erwähnten, die um den Seelengeleiter Hermes, um die aus der Unterwelt emporkommende Kore oder Pandora oder Persephassa tanzten, sind die Geister selbst, die Toten. Daß das Fest, an dem sie tanzten und umgingen, das Fest der Seelen war, ist am deutlichsten am alten Dionysosfeste in Athen, den Anthesterien, dem Blumenfest und zugleich Allerseelen. *Πιθοίγια*: der Pithos öffnet sich, die Seelen kommen empor, mundus patet; auf einem Vasenbild zu Jena steht Hermes mit dem Zauberstab über dem Pithos und läßt sie heraufflattern; wer das betrachtet, zweifelt

nicht mehr. *Χόες*: ursprünglich die Spende an die Toten, es ist die *μιαρὰ ἡμέρα*, man streicht Teer an die Türen, um sich gegen böse Seelen zu schützen. Dahin gehört auch die höchst merkwürdige Geschichte von Orestes, der nach Athen ungesühnt kam und nun vom König Demophon getrennt von den anderen Athenern gesetzt wurde, die an einzelnen Tischchen ihre Spende bekamen; leider wissen wir nicht, wie dann die Sühnung des Orestes gedacht war; eine Seelensühnung war doch gemeint. *Χύτροι*: die Hülsenfrüchte werden den Toten gespendet, man speist und feiert seine Toten, bis es zuletzt heißt: *θύραζε, κῆρες, οὐκέτ' ἀνθεστήρια.*

Dionysos selbst ist der Herr der Seelen, an seinem Feste gehen sie um. Sein Thiasos sind eben die Seelen. Wie es einst im Altertum, auch bei den Athenern in eins gedacht wurde, daß die Erde neu fruchtbar wird im Frühling, daß neues Leben emporgesendet wird und die Seelen der Ahnen aufsteigen (etwas anders ist der Glaube an die *τριτοπάτορες*, die in der Luft umherfliegen und von da in neue Mutterleiber eingehen), ist uns sehr wohl bekannt. Dem entspricht es, daß in dieser Dionysosreligion der Gott der neuen Fruchtbarkeit, des neuen Lebens zugleich der Gott des Totenreiches und der Seelen ist, daß die phallischen Fruchtbarkeitsdämonen und die Seelendämonen eins sind. Wie lange den Athenern diese Einheit bewußt blieb? Bei den Bockswesen um Hermes, um Pandora, Kore war sie es ihnen doch wohl noch?

Wie man in Athen die Epiphanie des Gottes beging, wissen wir. Das nun schon oft besprochene Vasenbild von Bologna zeigt uns, wie Dionysos und etliche seines Thiasos im Schiff, das auf einen Wagen gestellt ist, durch die Stadt fuhren: er war übers Meer gekommen aus dem fernen Lande, alles neu zu beleben. Das wurde aufgeführt: wer den Gott spielte, mußte des Gottes große Maske aufsetzen, und das ist der Ursprung der sog. „tragischen“ Maske. Dieser erste Schauspieler, der vor den Chor trat, ist der *ὑποκριτής*, er *ὑποκρίνεται* unter der

Maske, unter dem Gotte, wie der *ὑποφήτης* unter dem Gotte spricht. Jener carrus navalis, wie man wohl der Kürze halber mit einer späteren Bezeichnung sagen darf, ist in der Tat, was die Überlieferung als Wagen des Thespis festgehalten hat. Von Thespis wissen wir nichts sonst; aber der Satz des Horaz 'dicitur et plaustris vexisse poemata Thespis' ist nun doch richtig.

Das wäre also die zweite Etappe, die wir in allem Dunkel unterscheiden. Die Einführung der alten *τραγῳδία* nach Athen, die Arion anderswo zuerst aufgebracht hatte.

4

Daß an dem jährlichen Feste der Toten eine Totenklage statthaben mußte, ist selbstverständlich. Und wir wissen ja durch jene Nachricht des Herodot von den Adrastoschören in Sekyon, die jedenfalls, ob man nun die *τραγικοὶ χοροί* als „tragische Chöre" oder Bockschöre verstehen mag, eine dramatisch ausgestattete, jährlich wiederholte Totenklage darstellten: *τὰ πάθεα ἐγέραιρον.* Die Totenklage epischer Zeit, von der wir wissen, ist so gestaltet, daß ein *ἐξάρχων* die Klage beginnt und ein Chor den Refrain singt. *ἐξῆρχε γόοιο* heißt es in offensichtlich typischer Wendung in der bekannten Totenklage im letzten Buche der Ilias. Ein *ἐξάρχων* also vor seinem Chor wie der *ἐξάρχων τὸν διθύραμβον.* Eine andere Form der Totenklage sind Wechsellieder, zu denen der Chor den Refrain singt; zur Zeit des Epos hat man sie auch schon den Chören überlassen, die das kunstmäßig verstanden. Die *κομμοί,* die Klagelieder der Weiber mit dem Schlagen der Brüste, sind gewiß auch in Athen sehr alt. Wie ausgebildet die Gesänge durch die Gegenchöre bei solcher Gelegenheit waren, zeigt auch eine Ausführung in Platons Gesetzen (p. 947[b]): *τελευτήσασι δὲ προθέσεις τε καὶ ἐκφορὰς καὶ θήκας διαφόρους εἶναι τῶν ἄλλων πολιτῶν. λευκὴν μὲν τὴν στολὴν ἔχειν πᾶσαν, θρήνων τε καὶ ὀδυρμῶν χωρὶς γίγνεσθαι, κορῶν δὲ χορὸν πεντακαίδεκα καὶ ἀρρένων ἕτερον περιισταμένους τῇ κλίνῃ ἑκατέρους*

οἷον ὕμνον πεποιημένον ἔπαινον εἰς τοὺς ἱερέας ἐν μέρει ἑκατέρους ᾄδειν, εὐδαιμονίζοντας ᾠδῇ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας. Man erkennt leicht, was die speziell Platonische Umänderung an feststehenden Bräuchen ist.

Aus der Stelle des Äschyleischen Agamemnon (v. 1547 ff.) *τίς δ' ἐπιτύμβιον αἶνον ἐπ' ἀνδρὶ θείῳ . . . πονήσει* — da keiner der nächsten Angehörigen dazu imstande ist — könnte man allein schließen, daß der Dichter einen Brauch im Auge hat, nach dem der nächste männliche Verwandte die „laudatio funebris“ zu leisten hat. Die *λόγοι ἐπιτάφιοι* späterer Zeit haben dagegen in Attika ihre besondere Entwickelung.

Davon, daß an dem Dionysosfeste die Leiden des Dionysos beklagt worden seien, kann nicht mehr die Rede sein, denn es gab keine. Die späteren Lehren des orphischen Kultes haben jedenfalls hier keinen Platz, und das Zerfleischen des tiergestaltigen Gottes, das es ohne Zweifel an anderen Orten und in anderen Kulten und Riten gab, hat im alten Athen ebenfalls keine Stelle. Der Gott, der seine Epiphanie beging und auf dem Schiffskarren in die Stadt einfuhr, soll doch nicht vorher oder nachher als Stier oder Bock geschlachtet sein. Höchstens wäre möglich, daß seine Abwesenheit erst beklagt worden wäre, ehe seine Ankunft bejubelt wurde. Das wären aber kein *θρῆνος* und keine *κομμοί*, die wir an diesem Feste des Heros Dionysos (*ἐλθεῖν ἥρω Διόνυσε* singen die elischen Frauen bei seiner Epiphanie) annehmen müssen. Toten- und Heroendienst waren hier eins. Haben attische Bürger den Threnos vorgetragen? Haben sie es in den Tiervermummungen getan, die so bald nur für heitere Darstellungen verwendbar zu sein schienen? Wir wollen nicht Entwickelungen konstruieren, die wir nun einmal bei völligem Mangel von Zeugnissen oder hinreichend aufklärenden Denkmälern nicht erkennen können.

Das aber ist ja immer und immer wieder aufgefallen, daß ein ganz feststehender Bestandteil der Äschyleischen Tragödie der Threnos ist. Die *κομμοί*, die Wechsellieder des Chores

oder eines ἐξάρχων und des Chores, sind von vornherein in fester Kunstform da, die Dochmien sind als ein ihnen eigentümliches Versmaß bereits ausgebildet vorhanden im ersten κομμός der ältesten Tragödie (V. 347ff. der Hiketiden) und haben weiterhin ihre eigentliche Stelle in der wirklichen Totenklage. Es ist der einzige Vers, den die Tragödie eigentümlich hat. Sollte er nicht wie die Totenklage und die κομμοί von jenen θρῆνοι des Seelenfestes stammen? Die volle ausgebildete Form des θρῆνος schließt die „Sieben gegen Theben“, eine Tatsache, die kürzlich wieder scharf beleuchtet worden ist. Und ich kann nicht umhin anzuführen, was v. Wilamowitz bei Gelegenheit des θρῆνος der „Sieben“ ausgeführt hat (Comment. metr. II. p. 32, Gött. 1895): at Bacchica laetitia a naeniis tragicis procul abest. itaque harum exemplar alibi quaerendum est. quod si planctus Thebanorum in funere Oedipi filiorum, Xerxis in deplorando exercitus interitu, Troadum in urbis totius excidio iambis efferri videmus, quod Choephori et dum sacra ad tumulum deferunt et dum Agamemnonis acerbum funus describunt, quod Peleus in Euripidis Andromacha ad corpus Neoptolemi, Orestes et Electra in eiusdem Electra ad matris corpus iambica cantant, eo adducor, ut legitimos hos numeros in naeniis Atheniensium fuisse credam. pompas enim funebres maximo cum apparatu et opulentissime et religiosissime antiquitus ab Atheniensibus institutas esse vascula picta luculenter demonstrant, neque obmutuerunt naeniae, cum Solonis sapientia nimiam funerum luxuriam recidisset. testimonia quidem me deficiunt, sed nescio an ipsae interiectiones αἰαῖ ἰὼ ἰὼ παπαῖ ὀτοτοτοτοῖ iambicum numerum testentur haud secus quam ἐλελεῦ anapaestis convenit, qui exercitibus impetum facientibus accinebantur. Die Dochmien stellen sich ganz von selbst neben diese Iamben, man denke nur an die Klage des Xerxes in den Persern.

Aber wie kommt denn die Tragödie zur Aufnahme der naenia als eines Hauptstücks ihrer ganzen Komposition?

Die einzelnen Totenklagen muß das jährliche Totenfest durch eine Gesamtnänie der Bürgerschaft für ihre Toten repräsentiert, zusammengefaßt haben in einem *θρῆνος*, der vielleicht früher mannigfach von einem ausländischen Chormeister komponiert war, so wie so manche Chorlyriker — ich will wenigstens wieder Stesichoros ausdrücklich nennen — ihre Dichtungen für die Heroenfeste der Städte schrieben. Manches derart mochte auch in Athen in den *κύκλιοι χοροί* am Dionysosfeste fortleben.

Das Element des Threnos in der alten Tragödie läßt sich keinesfalls daraus erklären, daß etwa wie in den Dichtungen des Stesichoros nun die Heldensage zum Inhalt der Tragödie gemacht wurde. Auch das ist eben nur dadurch zu begreifen, daß das Spiel am Heroenfest erwuchs, und auch, wenn die Heroensage gar nicht der Gegenstand des Stückes ist, ist es der *θρῆνος*, der alles beherrscht. Wie will man die „Perser" anders verstehen als so, daß der Dichter, der den Sieg der Athener, den er wohl in einem Lied hätte feiern können, aber nicht in einer *τραγῳδία*, die geniale Idee faßt, den Stoff für die Formen seiner Tragödie so zu gestalten, daß er den *θρῆνος* der „Perser" vorführt und dadurch die so überaus bewundernswerte Erfindung des indirekten um so wirksameren Preises der Größe Athens macht? Aber wir vergessen, daß der Ruhm der ersten Erfindung dieser feinen Motivwendung dem Phrynichos gehört, der in den „Phoinissai" dem Aischylos vorangegangen war. Und eben Phrynichos hatte auch schon länger vorher, bald nach 494, einen Versuch gemacht, den man nie wird verstehen können, wenn man nicht die Grundbedeutung des Threnos für diese alte Tragödie gewürdigt hat. Er führt die *Μιλήτου ἅλωσις* auf. Man wird doch nicht mehr reden, als habe Phrynichos plötzlich den Versuch gemacht, eine historische Tragödie aufzuführen. Alle diese alten Spiele waren noch gar keine „Dramen", eher Oratorien; überwiegend die Lieder, meist eben Klagelieder des Chores, und Erzählungen und Berichte. So wird es mit der Einnahme Milets gewesen sein: Phrynichos

hat beim nächsten Totenfeste den *θρῆνος* den Toten von Milet singen lassen: mehr als die Berichte von dem Furchtbaren und die Klagelieder wird das Stück schwerlich enthalten haben.

Phrynichos kam in Konflikt mit der Bürgerschaft, so erzählt Herodot; sie hätte ihn bestraft, weil er sie an *οἰκήια* erinnert hätte. Alles sei in Tränen ausgebrochen. Von den weiteren mannigfachen Überlieferungen hat wohl nur noch eine gewisse Bedeutung das Sprichwort *Φρύνιχος πτήσσει* bei Aristophanes Wespen (1490 s. Schol.), das auf dieselbe Angelegenheit geht und uns doch wohl auch abhält, diese Überlieferung ohne weiteres als lauter Schwindel beiseite zu schieben. War das ein mißlungener Versuch des *ἀποσεμνύνεσθαι*? Jedenfalls war es ein bedeutsames Experiment in diesen ersten uns so dunkeln Entstehungszeiten der Tragödie. Zum Drama war die Tragödie noch ganz und gar nicht vorgedrungen, sie war in diesen Versuchen, die Phrynichos mit Phoinissen und *Μιλήτου ἅλωσις* machte, ein *θρῆνος*. Aischylos siegte zuerst 8 bis 10 Jahre nach der Aufführung der *Μιλήτου ἅλωσις*, jedenfalls ungefähr 10 Jahre nach dem Ereignis der Einnahme Milets. Damit hatte sich doch wohl das Neue, Große, das er schuf, durchgerungen.

5

Aischylos hat den zweiten Schauspieler eingeführt und dem tragischen Spiel die Heldensage zum festen Inhalt gegeben. So hat man mit Recht das bezeichnet, was eigentlich die Schöpfung der attischen Tragödie ausmacht. Nun mußte ja von selbst das Wesentliche dramatischen Spieles sich schnell entwickeln, die Aktion sich entgegenstehender Faktoren sich gestalten, eine Handlung sich abwickeln, die künstlerisch zu einer Einheit und einer „Ganzheit“ werden muß, die Anfang, Mitte und Ende hat. Aber ein Wesentliches, das in der attischen Tragödie alsbald, schon im ältesten uns erhaltenen Stücke, als fertiges Kunstmittel uns entgegentritt, ist mit der Dialogisierung und Dramatisierung von Teilen der Heldensage, die zu einem

in sich abgeschlossenen Ganzen verbunden werden können, noch nicht ohne weiteres gegeben. Und doch handelt es sich hier geradezu um das „tragische Moment“ der griechischen Tragödie, „welches das Wollen des Helden und damit die Handlung durch das plötzliche Einbrechen eines zwar unvorhergesehenen und überraschenden, aber in der Anlage der Handlung bereits gegründeten Ereignisses in einer Richtung forttreibt, welche von der des Anfangs sehr verschieden ist“ (Freytag, Technik des Dramas, S. 90, Ges. Werke, Hirzel 1897, XIV. Avonianus, Dramatische Handwerkslehre, 2. Aufl., 134ff.). Es ist die künstlerische Konzentration des Fortschritts, der Entwickelung einer Handlung, die tatsächlich zu immer größerer Schärfe und Feinheit herausgearbeitet, ein Wesentliches der alten Tragödie ausmacht. Bei Sophokles hat diese Peripetie ganz typische Formen ausgebildet, wenn möglichst vor dem Umschlag noch einmal die Gegenstimmung aufs schärfste herausgearbeitet wird, scheinbar Befreiung von aller Angst, ein dionysisches Tanzlied, und dann mit plötzlicher Wucht der vernichtende Schlag. Jeder weiß, wie im König Oidipus das jubelnde Liedchen, das der erlöst aufatmende Chor singt, *εἴπερ ἐγὼ μάντις εἰμι*, keine hundert Verse absteht von dem furchtbaren Klagelied über Menschenelend *ἰὼ γενεαὶ βροτῶν*, nachdem alles am Tage ist. In der antiken Theorie ist *περιπέτεια* schon bei Aristoteles ein streng feststehender Terminus, der dort neben *ἀναγνωρισμός* steht, natürlich eine für die antike Tragödie sehr wesentliche, besonders sorgfältig ausgestaltete Form der *περιπέτεια*. Zunächst und eigentlich für die ganze Zeit der altattischen Tragödie bleibt es einerlei, ob die Peripetie vom „Guten zum Bösen“ oder vom „Bösen zum Guten“, um es banal, aber kurz auszudrücken, sich vollzieht, jedenfalls blieben beiderlei *περιπέτειαι* möglich und wurden beide Arten gehandhabt. Ein Stück wie die Perser hat keine Peripetie; denn daß die schlimme Nachricht, die vom Anfang vorbereitet ist, nun wirklich hereinbricht, kann man kaum so

nennen; in den Ἑπτά kann man nur dahin rechnen, daß bis zu allerletzt der Hauptschlag, der Brudermord, aufgespart und daß der Bote des schwersten Unheils erst hinter der Meldung von der Rettung der Stadt die furchtbare Meldung herniederbrechen läßt. Im Prometheus ist der Schluß, das Niederschmettern in die Tiefe, die Peripetie; im Agamemnon ist es der Mord und in den Choephoren der ἀναγνωρισμός, in den Eumeniden die Entsühnung und Lösung des Orest; die ganze Wandlung der Erinnyen zu den Eumeniden, des Fluches zum Segenslied ist die eindrucksvollste Peripetie. Da in der antiken Tragödie sich nie oder fast nie irgendwelche materielle Spannung an die Peripetie knüpft, so ist auch dieses Hauptmittel der Bewegung der Handlung, dieser Angelpunkt des Dramatischen, viel mehr sozusagen formal künstlerisch ausgebildet, als die der antiken nachgemachten Peripetien der Dramen späterer Zeiten.

Am merkwürdigsten ist aber die Peripetie in den Hiketiden des Aischylos. Die Sage gab an die Hand, daß die nach Argos geflohenen Danaertöchter doch von den Aigyptossöhnen, die ihnen folgten, in die Gewalt gebracht und zur Ehe gezwungen wurden. Dann erst kam die blutige Peripetie der Brautnacht, die für Aischylos natürlich in der ganzen Trilogie die wesentliche Peripetie war, zuletzt noch die Rechtfertigung und Freisprechung der Hypermestra. Das Expositionsstück gestaltet er nun aber so, daß die in höchster Angst den Altar umdrängenden Danaiden mit dem König der Stadt verhandeln, ob er ihnen beistehen will — absichtlich muß der König noch einmal in die Stadt zurück, um das Volk zu fragen (die Einführung dieses demokratischen Königs hat nur dramatischen Zweck), es wird alles zur höchsten Not gesteigert, da Danaos die Aigyptossöhne landen sieht, der Herold und seine Horde bedrängt sie bis zum äußersten Höhepunkt der Not: da sie gerade zum Schiffe getrieben werden würden, da der Herold mit seinen Bütteln sie zu packen sich anschickt

KHP. ἕλξειν ἔοιχ' ὑμᾶς ἀποσπάσας κόμης
ἐπεὶ οὐκ ἀκούετ' ὀξὺ τῶν ἐμῶν λόγων

und sie klagen:

διωλόμεσθ'· ἄελπτ', ἄναξ, πάσχομεν.

der Herold droht:

πολλοὺς ἄνακτας, παῖδας Αἰγύπτου, τάχα
ὄψεσθε· θαρσεῖτ', οὐκ ἐρεῖτ' ἀναρχίαν, —

da tritt der König aus der Stadt mit seinen Bewaffneten auf: οὗτος, τί ποιεῖς, und rettet sie. Sie ziehen dankbar und erlöst in die Stadt. So schließt das Expositionsstück, obwohl ja das folgende Stück damit beginnen mußte, daß die Befreiung nur vorläufig war und sie doch in die Gewalt der Verhaßten kamen. So wird besonders deutlich, wie solche feste Kunstform der Peripetie vorhanden war, daß hier ein Stoff danach gestaltet wurde, der ihr widerstrebte. Dieselbe Art Peripetie, das sog. „Altarmotiv", wie ich es früher einmal genannt habe, geht dann wie formelhaft in der griechischen Tragödie weiter und wird von Euripides in Andromache und Herakles als bereitstehendes bequemes Mittel, die Tragödie auszubauen, gebraucht.

Die Schutzflehenden sind das älteste Stück des Aischylos, vor 480 aufgeführt. Man kann wohl annehmen, daß er das Peripetiemotiv schon damals so fein und typisch ausgebildet habe, wie es die Hiketiden eine widerstrebende Handlung umgestaltend und gliedernd zeigen.

6

Sollte nicht gerade in diesem Punkte eine Anregung gekommen sein von Aufführungen, die es bereits vor Aischylos gab? Es ist mir schon lange seltsam vorgekommen, daß man bei Erörterung des Ursprungs der Tragödie mit keinem Worte mehr der δρώμενα von Eleusis gedenkt. Man hat wohl früher ihrer auch in diesem Zusammenhange Erwähnung

getan, aber es scheint die Stimmung, die jeglichen Mysterien und jeder Betonung des Einflusses von Mysterien Kreuze schlagend aus dem Wege ging, es scheint mir der Gegenschlag gegen die Verirrungen von Creuzer bis Panofka daran schuld zu sein. Und doch ist es schon für allgemeine Erwägung schlechterdings undenkbar, daß das Aufwachsen der ersten Tragödie ohne jeden Zusammenhang mit der Vorführung, den *δράματα* oder *δρώμενα*, die so viele gut kannten, vor sich gegangen sei. Wir wissen ja leider sehr wenig von dem, was in jener Zeit in Eleusis vorgeführt wurde, aber wir haben den Hymnus auf Demeter, der doch offensichtlich eine in die Form des Epos transponierte Darstellung der heiligen Aktionen von Eleusis ist. Das Verschwinden der Kore, das Irren und die Trauer der Demeter, die Tröstung der Demeter, der *κυκεών*, die Rückkehr der Kore u. dgl. kamen sicher vor. Ich will alles Spätere beiseite lassen, obwohl gewisse Wechsel von Dunkel und Licht, obwohl gewiß der dumpfe Klang eines ehernen Schallbeckens, das der Hierophant schlug, wenn sie die Kore anriefen, auch für frühe Zeit sehr wahrscheinlich sein dürften (Apollodor im Theokritscholion II, 36). Demeter und Kore wurden sicher dargestellt; gewiß ist es, daß sie von Priestern dargestellt wurden. Aber ob und was sie sprachen, gehört schon für den ganz Vorsichtigen zum Unsicheren. Sicher sind nur die Chöre und die Prorrhesis des Hierophanten, also eigentlich Vorträge in der Art der epirrhematischen Komposition, wie wir in der alten Komödie uns auszudrücken pflegen. Die *πρόρρησις* in den Fröschen mit dem *εὐφημεῖν χρή* und den Iakchosliedern kann doch wirklich nur nach solchen Mysterien gestaltet sein. Aber ich verfolge nichts von dem allem weiter. Das eine ist ganz sicher, daß das Wesentliche dieser *δρώμενα* der Umschlag von Trauer zur Freude war: die Klage um die verschwundene Kore, die Trauer der Demeter — der Jubel über die Wiedergefundene, die wieder Heraufgekommene.

Diese Peripetie des Dramas von Eleusis war allbekannt. Sie hatte dort religiöse Bedeutung für die Gläubigen, die eben dieselbe Peripetie erstrebten und in irgendwelcher Weise mit der Peripetie der heiligen *δρώμενα* sakramental verknüpft wurden. Wir wissen ja manches davon, was ich hier nicht zu wiederholen brauche. Der Geist des Kultes der eleusinischen Mutter alles Lebens, der Menschen und der Erde, deren Kind auch der wird, der sich ihr weihen läßt, der dort „schaut" und ein zweites Leben gewinnt, wurzelt vornehmlich in der Peripetie von Trauer zum Jubel, vom Tod zum neuen Leben. Man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, daß das in allen ähnlichen *δρώμενα* und *δράματα* — *δρᾶν* wird in dieser Sphäre nur im Sinne liturgischer Aktion gebraucht, *δρώμενον* differenziert sich da vom weltlichen *δρᾶμα* — der immer wiederkehrende Umschwung ist, der dargestellt und dadurch für die teilnehmenden Geweihten zwingend gemacht wird: vom Verloren zum Gefunden, von Nacht zum Licht, vom Tod zum Leben. Erinnern wir uns nur flüchtig der Mysterien des Attis, Adonis, Osiris, Dionysos, erinnern wir uns des Dramas der christlichen Messe.

Es war und ist das große weltbeherrschende Mysterium. Was wir von antiken Liturgietexten wissen und noch haben, ist fast alles Ausdruck dieses Gedankens; *ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον,* — *νυμφίε, χαῖρε, νέον φῶς* — *εὑρήκαμεν συγχαίρομεν* — *θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου, ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνου σωτηρία.* Das ist die Peripetie *κατ' ἐξοχήν.* Und mögen wir von Eleusis und seinem heiligen Drama noch so wenig wissen, das wissen wir, daß die Peripetie von der Trauer der Demeter, die die Tochter sucht, zum Jubel der Demeter, die die Tochter gefunden hat, mit den zugehörigen Klage- und Jubelliedern dort das Wesentliche war. Daß dies so vielen Athenern Wohlbekannte, alljährlich Wiederholte ganz ohne Wirkung auf ein in Athen sich gestaltendes, ernst werdendes, einen *θρῆνος* von der Totenklage wie auch immer zum Hauptbestandteil über-

nehmendes *δρᾶμα* hätte bleiben können, werden wohl schon nach diesen allgemeinen Erwägungen wenige behaupten wollen, und wohl nur die, die immer noch nicht glauben, daß wir ganz kühlen und unmystischen Geistes die Bedeutung der antiken, auch der eleusinischen Mysterien abzuwägen imstande sind.

7

Aischylos, der Schöpfer der attischen Tragödie, war aus Eleusis.

Ihn läßt Aristophanes in den Fröschen, bevor er in den Kampf um den Vorrang in der tragischen Kunst mit Euripides eintritt, beten (886f.):

Δήμητερ ἡ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα
εἶναί με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων.

Aristophanes hatte doch irgendeine bestimmte Vorstellung von den Beziehungen des Aischylos zu Eleusis und zu den dortigen Mysterien, wenn er ihn in diesem Augenblicke so beten läßt, in dem er ihn ja zu jeder anderen Gottheit beten lassen konnte.

Eine uns bei Athenäus (p. 21e) erhaltene Notiz sagt: *καὶ Αἰσχύλος δὲ οὐ μόνον ἐξεῦρε τὴν τῆς στολῆς εὐπρέπειαν καὶ σεμνότητα, ἣν ζηλώσαντες οἱ ἱεροφάνται καὶ δᾳδοῦχοι ἀμφιέννυνται.* Daß es unmöglich ist, daß die darstellenden Priester in der viel älteren Liturgie von Eleusis ihre Tracht von der Aischyleischen Tragödie übernommen hätten, braucht man nicht erst darzulegen; es konnte nur umgekehrt sein. Die *στολή* ist ja ohne Zweifel ursprünglich ein sakrales Gewand. Jedenfalls aber bezeugt uns diese Angabe, daß die Ähnlichkeit beider Trachten auffiel. Die Sachkenner pflegen ja zu dem Urteil zu gelangen, daß Aischylos in allem Wesentlichen die Ausstattung des tragischen Spieles für die Folgezeit bestimmt habe.

Eine Nachricht, die in mannigfachen Varianten auf uns gekommen ist, besagt, daß Aischylos angeklagt oder verfolgt sei infolge von Nachahmung der Mysterien. Wir können auf

alle die einzelnen Erzählungen, wie im Theater deswegen ein großer Tumult losgebrochen sei und man den Aischylos beinahe gelyncht hätte, wenn er nicht zum Altar des Dionysos geflohen wäre, nicht bauen. Aber die Nachrichten allesamt unter die Fabeln zu verweisen, geht schon deshalb nicht wohl an, weil schon Aristoteles in der Nikomachischen Ethik (III 2, p. 1111[a]) darauf anspielt. Und keiner hat es auch, soviel ich weiß, wagen mögen, die Nachrichten so zu behandeln. Man erkennt so viel, daß man auf der Suche war nach einem Stück, in dem er die Mysterien profaniert haben könnte, und daß immer wieder andere genannt werden. Das wäre sehr verständlich, wenn es sich eben nur um die Übernahme gewisser Anregungen in Form und Aufbau der dramatischen Spiele, vielleicht auch in der Form der dort stehend gewordenen *θρῆνοι* und *κομμοί*, und etwa in der reichen Festtracht der darstellenden Priester, d. h. nur der langen Stola, handelte. Ich will nichts zu wissen versuchen, was wir nun einmal nicht wissen, aber ich frage, ob die Nachrichten, die ich vorführte, nicht doch in dem Zusammenhange, in den ich sie stellte, mehr lehren als bisher.

Natürlich kann keine Rede davon sein, daß Aischylos *ἀπόρρητα* von Eleusis übernommen hätte. Aber das mag doch kein Zufall sein, wenn er gerade die tiefste Grundlage eleusinischer Religion, den Glauben an die alles gebärende, wiederaufnehmende und wiedergebärende Mutter Erde, öfters ausspricht oder andeutet. Es hat fast einen geheimnisvoll liturgischen Klang, wenn die schutzflehenden Mädchen in ihrer Not, zweimal im Refrain, rufen (890 ff, 899 ff):

μᾶ Γᾶ, μᾶ Γᾶ, βόαν
φοβερὸν ἀπότρεπε,
ὦ βᾶ, Γᾶς παῖ, Ζεῦ,

wenn Elektra betet (Choeph. 178 f.):

καὶ Γαῖαν αὐτήν, ἣ τὰ πάντα τίκτεται,
θρέψασά τ' αὖθις τῶνδε κῦμα λαμβάνει

Aber aus diesen und noch anderen Stellen (Mutter Erde 37ff.) würde ich um so weniger irgendwelche Folgerungen zu ziehen wagen, als ich ja selbst früher nachgewiesen, daß es sich da auch um allgemeinen attischen Volksglauben handelt.

8

Irgendeine Einwirkung der bestehenden Liturgie von Eleusis auf die werdende Liturgie des Dionysosfestes hat jedenfalls alle allgemeine Wahrscheinlichkeit für sich. Die Liturgie des Dionysosfestes — ich brauche das Wort Liturgie der Kürze halber für ein Ganzes von Handlungen und Gebeten, die im Dienste einer Gottheit ausgeführt werden, und schließe mich damit unserem Sprachgebrauche an — bestand ja offenbar aus einer Reihe von verschiedenen Teilen, der Feier der Epiphanie des Gottes, den Tiertänzen, der Totenklage und wohl noch einigen anderen, was uns hier nicht angeht. Die *τραγῳδία* entwickelt sich ja eben als die Liturgie. Sie hat sich zum Burlesken gewendet, und erst in weiterer Entwickelung hat sie sich zum Erhabenen, zum Ernste durchgerungen. Zugleich wird sie immer mehr „verweltlicht", nur der Heroenmythus bleibt weiterhin obligatorisch als Inhalt. Als „Liturgie" ist sie immer empfunden worden, nur ist natürlich die Freiheit der Bewegung innerhalb immer weiter gesteckter Grenzen von Euripides bis zur Zerstörung der Zwecke gesteigert worden, die einst das heilige Spiel hatten entstehen lassen.

Freilich muß man durch die Vorstellungen primitiver Religion auch nicht die älteste Tragödie der Griechen verstanden zu haben glauben. Das wirkliche Wesen der alten Tiertänze im Frühling, die zugleich Fruchtbarkeits- und Seelentänze sind, versteht man nicht ohne sie, und gewiß hat die griechische Tragödie insofern dämonischen Ursprung. Die Elemente, die da am dunkeln Anfang stehen, kehren in der ganzen Welt immer wieder. Aber nun weiter die griechischen Produkte einer schon weit voran entwickelten Kunst durch

bestimmte primitive Vorstellungen etwa eines noch dazu so besonders weit — ich meine nicht bloß räumlich — abgelegenen Volkes wie der Mexikaner aufklären zu wollen, erweist sich sofort als Hineindeutung gänzlich heterogener Vorstellungskreise. Ohne den „dummen Zauberglauben“ kann man freilich auch die hellenische Religion nicht, so wenig wie irgendeine andere, verstehen, aber mit mexikanischen Phallustänzen und Fruchtbarkeitsriten hat man wohl auch Analogien zu griechischen Phallustänzen und Fruchtbarkeitsriten, die wir ja so wie so massenhaft in der Welt haben, aber sonst nichts, nichts für das Verständnis des Werdens der griechischen Komödie oder Tragödie. Die Aufführung der „Liturgie“ hat ursprünglich gewiß lange noch die Vorstellung begleitet, daß sie etwas Bestimmtes bewirke, eine sakramentale Wirkung; bei szenischen Spielen bleibt das merkwürdig lange haften, auch wenn längst, was gespielt wird, keinen Anhalt mehr für eine solche Vorstellung gibt. Das ist mir nie klarer geworden als durch eine Mitteilung Snouck Hurgronjes, des unvergleichlichen Kenners mohammedanischen, im besonderen auch javanischen Lebens. Ist dort z. B. ein Kind krank, so wird der Mann, der das Schattenspieltheater hat und spielt, gerufen, er spielt ein Stück, in dem ein Kind geheilt wird (je nachdem aber auch eins, in dem gar keine Beziehung mehr zu dem vorliegenden Falle vorkommt), und reicht am Schlusse dem Vater des Kindes die Hand: dann geht eine Wirkung über, und man glaubt, daß nun das kranke Kind gesund werde. Im Altertum war die typische Vorstellung lange vorhanden, daß die Spiele die Götter besänftigen könnten; eine *pestilentia* war es ja, die in Rom *ludi scenici* einführte, *inter alia caelestis irae placamina*, wie Livius sagt (VII, 2). Aber im Athen des fünften Jahrhunderts hat man schnell die Entwickelung durchlaufen, die von dem Glauben an die sakramentale Wirkung bis zu einer allgemeinen Empfindung religiöser Erbauung zu führen pflegt. Eine Wirkung, die religiös war und wir jedenfalls religiös

nennen würden, eine Besserung und „Bekehrung“ und Belehrung, sollte die Tragödie immer erreichen, wenn wir nur den Beigeschmack ins Banalmoralische oder Engkirchliche uns ersparen könnten, den diese Worte bei uns haben. Die Empörung gegen Euripides bei allen, die an dem ernst-religiös wirksamen Charakter und der Besserung und Erbauung durch das Spiel festhielten, können wir uns ja nach Aristophanes' Fröschen im einzelnen vorstellen, wenn wir aus der Komik den Ernst zu empfinden vermögen. Die Tragödie des Sophokles ist so recht im höchsten Sinne des Wortes ein frommes Spiel, das die Macht und das Walten der Götter preist, ihre Wege rechtfertigt, die anders sind als unsere Gedanken, und ihre unerforschlichen Ratschlüsse, die wir nicht begreifen können, unter die wir uns in Ergebung beugen sollen. Wer hoch steht, fällt, wenn die Gottheit will; wer verflucht ist, kann zu höchstem Segen begnadet werden, wenn s i e es will. Diese Liturgie ist zur dramatischen Doxologie der Macht und Herrlichkeit der Götter geworden, aber auch zum erschütternden *θρῆνος* über den unauskündbaren Jammer des Menschenschicksals. Das ehrliche helle Künstlerauge des Sophokles sieht in diese Tiefen, aber auch wenn es den entsetzlichsten Jammer sieht, nie ist es verdunkelt auch nur von einem Schatten des Grübelns und Zweifelns, nie von den Wolken der Mystik. Ein Priester ist er im Leben und als Dichter: leider wird es uns ja so schwer durch die Entwickelung der entsprechenden Erscheinungen unserer Kultur, dies Wort so hoch und rein zu empfinden, wie ich es in diesem Falle empfinden und empfunden wissen möchte. Der Priester des Asklepios war der Dichter der tiefsten Schmerzen der Menschheit.

Alle die Gedanken echt attischer Frömmigkeit, wie sie schon in Solons großer Elegie *Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα* stehen, werden alsbald auch zum Inhalt der attischen Dionysosliturgie von der *ὕβρις* und der *ἄτη*, die bald den, bald jenen trifft, wie sie Zeus sendet, von der *τίσις* des Zeus. Daß

sich mancherlei solcher Gedanken leicht da einfinden, wo von dem Siege des Dionysos über die Frevler, die sich seinem Dienste entgegenstellten, gedichtet und aufgeführt wurde, begreift man, und überall hatten sie ihren natürlichen Ausdruck, wo Walten und Sieg der Gottheit über Menschenvorwitz und Menschenüberhebung dargestellt wurde.

Es bleibt immer wunderbar, wie schnell sich die Liturgie als freies Kunstwerk ausgestaltet, und auch als sich dies werdende Kunstwerk an die schon fest vorhandene dramatische Liturgie von Eleusis in einigen Punkten angelehnt hat, ist der Gang seiner Befreiung und Verweltlichung nicht unterbrochen worden.

In einem Punkte sieht man immer wieder die Wesensverwandtschaft mit der alten Liturgie hervorbrechen. Wie sie immer ein *αἴτιον* ist, das heißt die Handlung, die Heilstatsache, die einst eine sakramentale Wirkung hervorgebracht hat, zur immer wiederholten wirksamen Darstellung bringt, so führt auch die Tragödie immer und immer wieder solche *αἴτια* auf die Bühne, die Entstehung, Stiftung irgendeines Kultes, einer Einrichtung. Die Darstellung muß ins erste Werden umsetzen, was sie als Einrichtung verherrlichen und was sie dadurch wirksam machen will. Das einleuchtendste Beispiel ist der Oidipus auf Kolonos: die Verherrlichung des heiligen segenbringenden Herosgrabes in Sophokles' Heimat, sein *αἴτιον*. Aber gerade in der älteren Tragödie gehen die drei Stücke des öfteren auf Stiftung kultischer, heiliger, segenwirkender Einrichtungen hinaus, wie, um die bekanntesten zu nennen, die Promethie auf die Stiftung des Fackelfestes und vor allem die Orestie auf die Stiftung des heiligen Blutgerichts vom Areopag. Als die Leute, die die Stadt *Αἴτνα* gegründet hatten, ein „Festspiel", wie man wohl zu sagen pflegt, bei ihrer Gründungsweihe brauchten, d. h. eine Gründungsliturgie, ein *αἴτιον*, führte ihnen nicht mehr ein Chormeister ein Lied auf, wie sonst im Westen so üblich war an den Heroenfesten,

sondern Aischylos dichtete die *Αἶτναι*, eine Tragödie, die in der Tat die Gründungssage zum Gegenstand hatte.

Es ist gewiß schwer, bei den Tragödien des Euripides den Gedanken an die Festliturgie einigermaßen festzuhalten. An einem Punkte aber ist es deutlich, wie gerade er, der so oft den Gang der Handlung ganz revolutionär neue Bahnen geführt hat, am Schluß damit einlenkt, daß er ein *αἴτιον* gibt: die Stiftung irgendeines Kultes, die Gründung einer Stadt, die Prophezeiung von irgendwelchen Stammesheroen, die Erklärung einer Verwandlungssage. Er weiß mit solcher Offenbarung, *ϑεία ἀγγελία*, meist buchstäblich durch den *ϑεὸς ἐκ μηχανῆς*, am Schluß so oft den Zusammenhang mit den religiösen Urelementen formelhaft zu wahren, den er tatsächlich fast ganz verloren hat.

Die Liturgie, die im Kulte und Ritus gebunden ist, sozusagen im praktischen religiösen Gebrauch, bleibt im wesentlichen immer dieselbe; langsam, in langen Zeiträumen, gehen Veränderungen, Verlust und Zuwachs vor sich. Die Umsetzung der Liturgie ins weltliche Kunstwerk ist die erste Entwickelung der attischen Tragödie. Die werdende Liturgie des Dionysosfestes wurde wohl in Athen eben damit, daß fremdes, als Dithyrambos freies Kunstwerk hereinkam, was sich an den Namen des Thespis knüpft, von den unmittelbaren Banden des Kultes befreit und ist zunächst mit all dem Mummenschanz und Tierkult, den die volkstümlichen Bräuche ähnlich auch längst gehabt hatten, beinahe völlig ins Burleske hinübergetrieben. Andere alte Begehungen des Festes, wie die Totenklage, machten noch ihr Recht und ihre alte Kraft geltend: der *ϑρῆνος* drang ein und gestaltete sich künstlerisch weiter. Und wenn wirklich der Schöpfer der Tragödie, der den zweiten Schauspieler einführte, eine wesentliche Anregung zur Ausgestaltung des heiligen Spieles des Dionysosfestes dem längst fertigen geistlichen Drama von Eleusis verdankt hätte, so wäre es auch mit der Entstehung eines wirklichen Dramas in Athen und Griechenland ebenso gegangen, wie es überall

gegangen ist, wo wir von der ersten Entstehung eines Dramas etwas wissen.

9

Es ist sehr bekannt, wie im Mittelalter ein Drama tatsächlich aus der Liturgie allmählich wieder herausgewachsen ist, wie alle diese Mysterienspiele, Oster-, Passions- und Fronleichnamsspiele, aus den liturgischen δρώμενα sich weiter gestalteten, die aus der Klage des Todes Christi zum Jubel der Auferstehung fortschritten. Die Moralitäten und Paternosterspiele, und wie sie sonst hießen, sind tatsächlich im Anschluß an die Liturgie einerseits und die Predigt anderseits zuerst aufgewachsen. Die Komik hat sich hier ganz allmählich an einzelne Figuren und Situationen angesetzt und ist ganz langsam zu einigem selbständigen Leben erwachsen, so ganz anders, beinahe umgekehrt, als in Griechenland. Das liturgische Drama des Mittelalters entwickelte sich in merkwürdiger Einheit über das ganze Gebiet mittelalterlich-christlicher Kultur, in gleichen Formen „vom Mont St. Michel bis Bari, von Silos in Spanien bis nach Wien“.

Es war ja eine Liturgie gleichen Wesens wie die, welche einst auf das werdende Drama in Athen eingewirkt haben muß, eigentlich die alte Liturgie, die in ihren Hauptzügen die Mysterienkulte des Altertums geschaffen haben, mit den außerordentlich triebkräftigen dramatischen Elementen; mit der erschütternden Peripetie von Nacht zum Licht, Tod zum Leben, Sterben zum Auferstehen. Sie schuf auch dem Mittelalter wieder ein Drama, in trägem Gange freilich, und wenn nicht die Einwirkung der fertigen antiken weltlichen Dramen dazugekommen wäre, hätte es sich schwerlich aus der kirchlichen Sphäre völlig herausarbeiten können.

Wenn man die Entstehung eines Dramas bei anderen Völkern vergleicht, so stößt man in der Tat überall, wo man überhaupt etwas wissen kann, auf den religiösen Ursprung. Ich gestehe, daß ich viel dergleichen Analogien, wie ich meinte,

gesammelt habe, um etwas für die Erkenntnis der Entstehung und ersten Entwickelung der griechischen Tragödie zu gewinnen, und daß ich ganz anderes für das Verständnis der griechischen Entwickelung gefunden habe, als ich meinte und ursprünglich hoffte. Bei einer ganzen Reihe von Völkern sehen wir ja nur so viel, daß aus religiösen Tänzen, denen offenbar zauberhafte Wirkungen beigelegt wurden (Oldenberg, Literatur des alten Indien, 237), dramatische Spiele entstehen. Was Indien anbetrifft, so will ich mich in die vorläufig zweck- und resultatlose Erörterung über Beeinflussung oder Nichtbeeinflussung durch das griechische Drama nicht einmischen; über die Entwickelung aus den primitiven Tänzen zu der Stufe, auf der auch dort die Heldensage den Inhalt der Spiele ausmacht, oder aber burleske Spiele, die man tatsächlich Mimen nennen mag, können wir doch nichts wissen (Oldenberg 240). Die religiöse Grundlage ist auch noch später schon daran deutlich, daß die feierliche Weihung des Theaterraums und die Gebetssprüche im Anfang unerläßlich sind (Oldenberg 245 f.). Beim japanischen Drama ist die Entstehung der beliebten Pantomime des Dengaku aus orgiastischen Tänzen, scheint es, evident, und die Ähnlichkeit mit dem dionysischen Orgiasmus des Dionysos so frappant, daß auch Florenz in seiner Geschichte der japanischen Literatur (S. 372) sagt: „Wer denkt dabei nicht an die Rasereien der griechischen Dionysosfeste? Und die Parallele wird noch auffallender, wenn wir sehen, daß das Dengaku ein wichtiger Ausgangspunkt für das japanische Drama wird, ähnlich wie aus den dithyrambischen Gesängen zu Ehren des Dionysos die griechische Tragödie hervorging.“ Aber all das gibt nur eine gewisse Analogie zu den primitiven Tänzen und lehrt nur immer wieder, was wir wissen, daß die Anfänge des Dramatischen, wie überall, im Kult zu suchen sind; über die einzige Entwickelung einer Tragödie, wie es die griechische ward, lehrt uns alles das gar nichts, gibt uns auch nicht die Spur einer greifbaren Analogie. Und fast

überall, wo ich irgendein Wissen aus zweiter oder dritter Hand erlangt habe, sind dramatische Spiele aus den „liturgischen“ nicht zur künstlerischen Freiheit herausgewachsen, wie — um ein bekannteres Beispiel zu nennen — die persischen Dramen von den Martern des Hussein ganz in der Sphäre des geistlichen Spieles, des Passionsspiels, geblieben sind. Hier, wie so lange in den Mysterienspielen des Abendlandes, sind Priester die Schauspieler.

Ein Beispiel noch eines Volkes des Altertums. Die Ägypter hatten insbesondere Tänze an der Tür des Grabes, die die bösen Dämonen von dem Toten fernhalten sollten; es wurden auch wohl Klagegesänge der Isis und Nephthys, auch wohl der tiergestaltigen Götter — sie wurden wirklich dargestellt — aufgeführt. Dann aber wird eine heilige Handlung aufgeführt, „die einst die Verwandten und Genossen des Osiris nach der Ermordung des Gottes vorgenommen hatten, um der zu begrabenden Leiche das Wiederaufleben im Jenseits zu sichern“. „So hoffte man durch die Wiederholung der Handlung zugunsten eines menschlichen Toten diesem eine entsprechende Neubelebung zu verschaffen“ (Wiedemann, Die Anfänge dramatischer Poesie im alten Ägypten, Mélanges Nicole 561ff.): also eine Liturgie noch mit dem sakramentalen Endzwecke, der ihr ursprüngliches Wesen ausmacht. Die Schauspieler sind Priester. Die Ägypter sind auf der untersten Stufe stehen geblieben, die wir hier wieder in reinster, deutlichster Gestalt kennen lernen. „Die Ansätze zu höherer Entwickelung waren vorhanden, es fehlte aber dem ägyptischen Volke der Hauch des Genius, der aus ihnen das Kunstwerk hätte erstehen lassen“ (Wiedemann a. a. O. 577). Was man auch noch alles von den alten Babyloniern wissen wird, so viel scheint festgestellt, daß in dem großen wiederentdeckten Festspielhause nur heilige Liturgien gespielt wurden. Auch sie werden in diesem Falle auf der Stufe stehen geblieben sein, auf der die alten Ägypter standen (Mitteil. der deutschen Orient-Ges.

Juni 1907, Nr. 33, S. 14 ff. Zimmern in den Berichten der Sächs. Ges. d. Wiss. Phil. hist. Kl. LVIII 126 ff.).

Aus allen Analogien, von denen ich absichtlich nur einige Proben gegeben habe, können wir nichts schließen für die Einwirkung, die die entwickelte Liturgie von Eleusis auf die entstehende Tragödie gehabt haben könnte. Freilich hat dieselbe Liturgie, das Mysterium *κατ' ἐξοχήν*, in einer anderen Weltepoche wieder ein Drama aus sich erzeugt, und sicher hat das entwickelte Drama wieder zurückgewirkt auf das *μυστήριον* der griechischen Kirche, so sehr mußten sie sich anziehen und haben sich angezogen, doch wohl weil sie vom Ursprung her nahe verwandt waren. Es wird schwerlich nur die *'Ικονόστασις* in der griechischen Kirche sein, die nachweisbar die übernommene Hinterwand des griechischen Theaters ist (Holl, Archiv f. Religionswissensch. IX, 365 ff.), die als Zeugin dieser Wechselwirkung zwischen Tragödie und Liturgie heute noch im griechischen Orient aufrecht steht.

Unser Umblick auf Analogien hat uns aber diesmal, ohne weiteren wesentlichen Aufschluß zu geben, zur Anerkennung der völligen Eigenart attischer Entwickelung geführt. Wie sich hier das leuchtende Kunstwerk aus der Liturgie, in der die anderen tief stecken bleiben oder sich nur mühsam und langsam ein bißchen bewegen lernen, in wenigen Jahrzehnten zu völliger Freiheit und künstlerischer Herrlichkeit erhebt, auch das ist ohne Beispiel in der Geschichte der Menschheit. Wollte ich sagen, wozu mich diesmal die „Methode der Analogie" geführt hat, ich müßte selbst zum *ἐξάρχων τὸν διθύραμβον* werden. Es gibt nur einen Gott Dionysos, und es gibt nur éinen Künstler Aischylos.

Anmerkung.

Die Absicht, die Literatur in Anmerkungen zu dem Vorstehenden, das aus einem Vortrage entstanden ist, anzuführen, habe ich aufgegeben, da jeder, der sich mit der behandelten Frage beschäftigt hat, leicht sieht, woher ich nehme oder was ich an Neuem

hinzufüge. Um irgendwelche Priorität ist es mir so wie so nicht zu tun, und ich wollte — und durfte es ja in meinem Vortrage, dessen Aufbau und zum größten Teil Wortlaut ich beibehalten habe, nicht weglassen — nicht in den Hintergrund treten lassen, was längst klar und sicher festgestellt ist. Denn ich möchte ganz und gar nicht so verstanden werden, als wollte ich die Tragödie nun einmal wieder aus etwas anderem herleiten als andere. Es pflegt in solchen Fragen nichts verhängnisvoller zu sein als die Neigung, so außerordentlich komplexe Erscheinungen aus einem einzigen Punkte herzuleiten, während man alle die vielfältigen Wirkungen zu beachten hat, die wir noch erkennen können. Es liegt mir auch ganz ferne, die Tragödie wie das Resultat einer unwillkürlichen Entwickelung darzustellen, und es wird hoffentlich niemand meinen, ich habe die schöpferische Tat des Aischylos verkleinern wollen. Darum sind die mannigfachen Anregungen nicht weniger wichtig, die eine vielgestaltige Entwickelung auf ihn wirken ließ.

Nur ganz kurz habe ich zusammengefaßt, was über Satyrn und Satyrspiele, Pferde- und Bockschöre in langen Diskussionen hin und her erörtert worden ist, lange Zeit das einzige, was nach den die weitere Literatur beherrschenden Darlegungen, die von Wilamowitz im ersten Bande des Herakles gab, umstritten wurde. Daß ich P. Hartwigs Aufsatz und Publikation in den Mitteil. des röm. Instituts XII (1897) 89 ff. (Die Wiederkehr der Kora auf einem Vasenbilde aus Falerii, mit Tafel IV/V) besonders viel verdanke und K. Wernickes Abhandlung „Bockschöre und Satyrdrama“, Hermes XXXII, 290 ff., in einem wesentlichen Punkte gefolgt bin, möchte ich ausdrücklich hervorheben. Wie ich zu Reischs Darlegungen „Zur Vorgeschichte der attischen Tragödie“, Festschrift für Th. Gomperz S. 451 ff., Stellung nehme, wird, wer will, leicht erkennen. Zu K. Th. Preuß, „Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas“, Neue Jahrb. XVIII (1906), 161 ff., durfte ich nicht schweigen. Ich bedaure es sehr, daß der ausgezeichnete Forscher sich verleiten ließ, über die primitiven Grundlagen hinaus Vergleiche zu konstruieren, die auf der einen Seite der Proportion ins Bodenlose fallen. Dinge, wie sie S. 186 über Christus, den Stern usw. ausgeführt sind, dürften einem Manne wie Preuß, der wirkliche Religionswissenschaft kennt und zu treiben weiß, nicht mehr aus der Feder fließen. Von Wundts Völkerpsychologie, II 1, S. 495 ff. und sonst, habe ich nicht mehr viel Förderung erfahren, da ich zum Teil auf die Dinge, die ihm die wichtigsten sind, nicht eingehe, zum Teil er ignoriert, was mir wichtig ist. Leider wird die Auseinandersetzung über die antike Tragödie durch eine Reihe tatsächlicher Unrichtigkeiten entstellt (es wird noch von den Leiden des Dionysos geredet, der Schall wird durch die Resonanz der Maske verstärkt u. dgl.).

Über den „Threnos“ in der alten Tragödie hat meines Wissens zum ersten Male auf Ähnliches, wie es oben ausgeführt ist, hingewiesen Crusius,

Preuß. Jahrb., 74. Band (1893), S. 394. Von dem schwedischen Aufsatz von Martin P. Nilsson in den Comment. philologae in hon. Joh. Paulson, Göteborg 1905, kenne ich auch nur das Resumé im Archiv für Religionswissenschaft IX (1906), 286 f. Endlich kann ich es nicht unterlassen, eines von Erwin Rohdes Cogitata (Nr. 17, S. 226 bei Crusius) hierher zu setzen, das mir neulich wieder vor Augen kam: „Übrigens wäre es eine dankbare Aufgabe, zu untersuchen, ob nicht das griechische Drama, statt in den üblichen Fabeln vielmehr in der Darstellung der Mysterien seinen Ursprung habe. Seltsam wäre ja, wenn dem nicht so wäre, da in dieser Darstellung schon vor Einführung des Bühnendramas eine vollständig entwickelte dramatische Vorführung fremder Leiden und Taten ausgebildet war. — Sollten also die *σκηνή* aus der Darstellung der Priester, der Chor aus der schauenden G e m e i n d e der Mysten hervorgegangen sein, die in Eleusis wie im Theater nicht ganz müßig war, aber mehr den Stimmungen als den Taten Verkörperung gab?" Der Gedanke des letzten Satzes ist ja unmöglich (die *λαοί* waren die gleichen in Eleusis und im athenischen Theater); aber daß auch Rohde es für seltsam hielt, wenn keine Beziehung zwischen Eleusis und dem sich entwickelnden Drama vorhanden gewesen wäre, ist mir wichtig. Aus Rohdes Cogitata sieht man, wie ihn immer wieder von früher Zeit an das Problem „des Tragischen" beschäftigt hat. Mir liegt es jetzt fern, an diese tiefen Fragen anders rühren zu wollen, als ich es oben im einfachsten geschichtlichen Sinne getan, aber man wird gern über ein schopenhauerisch befruchtetes Cogitatum Rohdes nachdenken, wie es dieses ist (Nr. 80, S. 250 Crusius): „Woher die große Inbrunst im Mysterienglauben? Die Gottheit tritt, anders als im gewöhnlichen Glauben und Mythus, als eine l e i d e n d e auf. Wir leiden, verzaubert, mit ihr, sie mit uns. Das Leiden der Welt geht in uns ein, läutert uns von unserem Privatschmerz. Ursprung der Tragödie?"

Hunting for Souls

By **J. G. Frazer** in Cambridge

In a recent essay I argued that the ancient Hebrews were acquainted with the conception of the external soul, that is, with the notion that the soul of a living person may be temporarily or even permanently lodged outside of his body without immediately causing his death.[1] The argument might be strengthened by the following passage of Ezekiel: „And thou, son of man, set thy face against the daughters of thy people, which prophesy out of their own heart; and prophesy thou against them, and say, Thus saith the Lord God, Woe to the women that sew fillets upon all joints of the arm and make long veils for the head of persons of every stature to hunt souls! Will ye hunt the souls of my people, and save souls alive for yourselves? And ye profane me among my people for handfuls of barley and for pieces of bread to slay the souls that should not die, and to save the souls alive that should not live, by your lying to my people that harken unto lies. Wherefore thus saith the Lord God: Behold I am against your fillets wherewith ye there hunt the souls, and I will tear them from your arms; and I will let the souls which ye hunt go free like birds. Your long veils also will I tear, and deliver my people out of your hand, and they shall be no more in your hand to be hunted; and ye shall know that I am the Lord."[2]

---

[1] *Anthropological Essays presented to Edward Burnett Tylor in honour of his 75th Birthday* (Oxford 1907), pp. 143 sqq.

[2] *Ezekiel* XIII 17—21. In verse 20 I omit the first לְפֹּרְחוֹת as a doublet of the second, and for אֶת־נְפָשִׁים (an unheard of plural of נֶפֶשׁ) I read אתָּן חָפְשִׁים with Cornill and other critics.

The nefarious practices of these women, which the prophet denounces, clearly consisted in attempts to catch stray souls in fillets and cloths and so to kill some people by keeping their souls in captivity and to save the lives of others, probably of sick people, by capturing their vagabond souls and restoring them to their bodies. Similar practices have been and still are adopted for the same purposes by sorcerers and witches in many parts of the world. For example, Fijian chiefs used to whisk away the souls of criminals in scarves and nail them to canoes, whereupon the poor wretches, thus deprived of their souls, used to pine and die.[1] The sorcerers of Danger Island caught the souls of sick people in snares, which they set up near the houses of the sufferers and watched till a soul came fluttering into the trap and was entangled in its meshes, after which the death of the patient was sooner or later inevitable.[2] In West Africa „witches are continually setting traps to catch the soul that wanders from the body when a man is sleeping; and when they have caught this soul, they tie it up over the canoe fire and its owner sickens as the soul shrivels. This is merely a regular line of business, and not an affair of individual hate or revenge. The witch does not care whose dream-soul gets into the trap, and will restore it on payment. Also witch-doctors, men of unblemished professional reputation, will keep asylums for lost souls, i. e. souls who have been out wandering and found on their return to their body that their place has been filled up by a Sisa, a low class soul I will speak of later. These doctors keep souls and administer them to patients who are short of the article."[3] Among the Baoules of the Ivory Coast it happened once that a chief's soul was extracted by the magic of an enemy, who contrived to shut it up in a box. To recover it, two men

[1] Th. Williams *Fiji and the Fijians*[2] I 250.
[2] W. W. Gill *Myths and Songs of the South Pacific* p. 171.
[3] Miss Mary H. Kingsley *Travels in West Africa* pp. 461 sq.

held a garment of the sick man, while a witch performed certain enchantments. After a time she declared that the soul was now in the garment, which was accordingly rolled up and hastily wrapped about the invalid for the purpose of restoring his soul to him.[1] Malay wizards catch the souls of women whom they love in the folds of their turbans, and then go about with the dear souls in their girdle by day and sleep with them under their pillow by night.[2]

Examples of such practices could be indefinitely multiplied.[3] They quite suffice to explain the similar proceedings of the Hebrew witches denounced by Ezekiel. These women would seem to have caught vagrant souls in veils or kerchiefs which they threw over the heads of their victims, and to have detained them in fillets or bands which they sewed on the joints of their own arms.

---

[1] Delafosse, in *L'Anthropologie* XI (1895) p. 558.

[2] W. W. Skeat *Malay Magic* pp. 576 sq.

[3] *The Golden Bough*[2] I 260 sqq., especially 277 sqq.

Märchen, Sage und Legende als Entwickelungsformen des Mythus

Von **W. Wundt** in Leipzig

Daß Märchen, Sage und Legende zu dem Mythus in enger Beziehung stehen, ist längst anerkannt. Dennoch sind die Anschauungen über ihr Verhältnis zu diesem in der neueren Entwickelung der Mythologie nicht unbeträchtlichen Wandlungen unterworfen gewesen. Während man zu den Zeiten Jakob Grimms geneigt war, alle drei als Überlebnisse und Umgestaltungen des Mythus zu betrachten, wobei Sage und Legende wieder diesem am nächsten stünden, das Märchen dagegen sein letzter, einer kindlich naiven Stufe der Anschauung angepaßter Ausläuter sei, scheinen heute die ethnologische wie die historische Erweiterung der Studien über Mythenentwickelungen immer mehr einer Auffassung entgegenzuführen, nach der alle Mythenbildung von Anfang an einer dieser Formen oder mehreren zugleich angehört. Danach würden Märchen, Sage und Legende nicht sowohl abgeleitete, als vielmehr selbst mehr oder minder ursprüngliche Formen des Mythus sein. In der Tat wird sich niemand, der die einzelnen Mythen, die sich in der Tradition irgendeines Volkes vereinigt finden, auf ihr rein ästhetisches Verhältnis zu den künstlerisch ausgebildeten mustergültigen Beispielen jener drei Formen prüft, der Überzeugung verschließen können, daß jeder Einzelmythus entweder den Charakter des Märchens oder der Sage oder der Legende, oder endlich einer Mischung einiger dieser Formen an sich trägt. Hiernach würde der Mythus nicht als der Vater jener in die erzählende Dichtung übergegangenen Formen, sondern als der Oberbegriff zu betrachten sein, dem sich auch diejenigen Märchen, Sagen und

Legenden unterordnen lassen, die der ursprünglichen Mythenbildung und der mit ihr verwachsenen Volksdichtung, nicht erst der späteren Kunstdichtung angehören. Wir werden dann zwar das Mythenmärchen und die mythologische Sage und Legende den Kunstdichtungen von verwandtem ästhetischen Charakter, aber nicht den Mythus als solchen dem Märchen, der Sage und Legende gegenüberstellen können.

Offenbar hat jedoch besonders das Märchen dieser Auffassung Schwierigkeiten bereitet. Wer von den Mythologien der Kulturvölker ausgeht, der ist zwar sofort bereit, der Sage und Legende ihre mythologische Bedeutung zuzugestehen, und in diesem Sinne bezeichnet man auch wohl ohne weiteres den Hauptinhalt solcher Mythologien als Göttersage, kosmogonische Sage u. dgl. Aber das Märchen soll in dem Umkreis dieser Mythenbildungen keinen oder doch höchstens einen sehr zurücktretenden Platz einnehmen, da es schon innerhalb der mythologischen Zusammenhänge mehr als freie Erfindung und Ausschmückung denn als wirklich geglaubter Mythus auftrete. Daher denn auch das Märchen nach der gewöhnlichen Annahme ebensowohl als kindliche Einkleidung und Umgestaltung eines im sogenannten „höheren Mythus“ vorhandenen mythischen Stoffes wie als vollkommen freie Kunstdichtung vorkomme, wogegen Sage und Legende auch noch in den epischen Bearbeitungen, die sie finden, zumeist irgendeinen mythischen Kern enthalten sollen. Nun ist allerdings der letztere Gegensatz mehr ein scheinbarer als ein wirklicher, wie besonders die Legendendichtung älterer und neuerer Zeit und die Vorliebe beweist, mit der sie bis herab auf Goethe und Gottfried Keller auch als reine Kunstdichtung gepflegt worden ist. An sich ist also jede dieser Formen ebensowohl als dichterische Gestaltung eines überlieferten Mythus wie als freie poetische Schöpfung möglich. Daß aber da, wo diese Formen einen mythischen Inhalt in sich bergen, dem Märchen von frühe an sein reichlicher Anteil an der Ausgestaltung auch jener „höheren Mytho-

logie" zukomme, dieser Überzeugung hat sich schließlich die Untersuchung vieler Mythen selbst der Kulturvölker nicht entziehen können. Ich verweise hier nur auf den nordgermanischen Baldermythus, dessen Analyse einen reichen Einschlag weitverbreiteter Märchenmotive ergeben hat.[1]

Gleichwohl hat es nicht den Anschein, als wenn die mythologische Forschung darin einig wäre, was man, ganz abgesehen von den Anschauungen, die über das genetische Verhältnis dieser Formen möglich sind, also schon im rein ästhetischen Sinne, innerhalb irgendeiner gegebenen Mythensammlung als Sage, Legende oder aber auch als Märchen zu bezeichnen habe. Das lehrt hinreichend der schwankende Sprachgebrauch, der uns hier überall begegnet. Ich kann mich begnügen, auf zwei Beispiele neuesten Datums hinzuweisen. Paul Ehrenreich gibt einer Schrift, in der unter anderem eine Menge gemeinsamer Züge in den Volkserzählungen weitentlegener Gebiete der Neuen Welt mit solchen der Alten Welt nachgewiesen wird, den Titel: „Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker" (Berlin 1905). Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß die Mehrzahl der Stoffe, deren weitgehende Wanderungen hier wahrscheinlich gemacht sind, der Märchentradition angehören. Oskar Dähnhardt gibt dem ersten Bande einer Sammlung „naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden" den Titel „Natursagen". Aber wenn man das mit musterhaftem Fleiße zusammengetragene Material des vorliegenden ersten Bandes überblickt, so kann wiederum kein Zweifel sein, daß in dieser ganzen Sammlung dem Märchen der Löwenanteil zufällt, obgleich auch im einzelnen diese märchenhaften Stoffe in der Regel als „Sagen" bezeichnet werden. Ich bin natürlich weit davon entfernt, diese Vermengung den verdienten Verfassern beider Bücher zum Vorwurf zu machen: ich führe die Tatsache nur an als ein Zeichen des durchweg in der mytho-

---

[1] Vgl. F. Kauffmann *Balder-Mythus und Sage* 1902 S. 136ff.

logischen Literatur herrschenden Gebrauchs dieser Benennungen. Dennoch scheint es mir nicht ganz gleichgültig zu sein, wie man in diesem Fall die Bezeichnungen anwendet. Hinter den Namen verbergen sich ja stets die Begriffe selbst, und so willkürlich und gleichgültig daher die Benennung irgendeiner Erzählung an sich sein mag, so überträgt sich doch unvermeidlich etwas von dem herkömmlicherweise durch den Namen gedeckten Begriff auf die Sache, oder wenn die Bezeichnungen immer mehr ineinanderfließen, so verwischen sich schließlich auch die Unterschiede der Dinge. Mag aber dieser Gefahr selbst durch eine nähere Erläuterung vorgebeugt werden, so wird es immerhin zweckmäßiger sein, einem gegebenen Thema von vornherein den Namen zu geben, auf den es nun einmal nach der geschichtlichen Entwickelung unserer wissenschaftlichen Terminologie einen Anspruch erheben kann. Gleichwohl genügt in diesem Fall der Hinweis auf die ursprüngliche Bedeutung keineswegs, um der Vermengung der Formen zu steuern. Denn erstens sind auch hier die Namen einem unvermeidlichen Bedeutungswandel unterworfen gewesen, der meist die Nötigung herbeiführte, sie über ihre ursprünglichen Grenzen zu erweitern; und zweitens ist jener Zustand des Ineinanderfließens der Begriffe kein willkürlich oder zufällig herbeigeführter, sondern er beruht darauf, daß sich gerade die Formen des Mythus am allerwenigsten an eine Regel binden, durch die Verschlingungen und Verschmelzungen derselben vermieden würden. Weit mehr pflegen natürlich solche Vermengungen im allgemeinen bei jenen kunstmäßigen Formen der Dichtung zu fehlen, die den aus der Volksüberlieferung hervorwachsenden Märchen, Sagen und Legenden nachgebildet sind. So ist denn überhaupt die Frage nach ihrer angemessenen Begrenzung und nach den Merkmalen, die jeder von ihnen eigentümlich sind, keineswegs eine bloß geschichtliche oder gar mythengeschichtliche, sondern sie ist zugleich eine psychologisch-ästhetische Frage. Die folgenden Bemerkungen sollen daher zunächst von

der letzteren Seite als der einfacheren ausgehen; und im Anschlusse daran soll dann versucht werden, das so sich ergebende allgemeine Verhältnis auf die Beziehungen anzuwenden, in denen jene Formen erzählender Dichtung als Entwickelungsformen des Mythus zueinander stehen.

I

Unter den genannten Formen muß nun das Märchen sowohl nach den ethnologischen Zeugnissen wie nach seinen psychologischen Merkmalen als die ursprünglichste gelten. Bei den primitivsten Völkern ist es die verbreitetste und neben den Anfängen des Liedes die einzige Form der Dichtung, und noch bei den Kulturvölkern weisen mannigfache Spuren darauf hin, daß sich die höheren epischen Formen auf einer ursprünglicheren Grundlage märchenhafter Erzählungen entwickelt haben. Diese Ursprünglichkeit ist aber zugleich eine unmittelbare Folge der psychologischen Natur des Märchens. Ein Kind des Augenblicks bedarf es keiner in ferne Vergangenheit zurückreichenden Erinnerung, sondern wandelt die Eindrücke der täglichen Umgebung unter der Wirkung der Affekte des Wunsches und der Furcht, von denen sie begleitet sind, mit phantastischer Willkür in eine erträumte Wirklichkeit um. Eben darin, daß die Märchenerzählung nichts als dieses freie Spiel der Phantasie voraussetzt, das sich an einem einfachen, keine längere Tradition und Reflexion erfordernden Stoff betätigt, liegt der Grund, daß das Märchen noch heute die der kindlichen Phantasie adäquate Form epischer Dichtung geblieben ist, ebenso wie es dereinst der Anfang einer solchen gewesen ist und sich auf primitiven Kulturstufen noch heute diese Stellung bewahrt hat. In der Ähnlichkeit, die in dieser Beziehung das Bewußtsein des Kindes mit dem des primitiven Menschen trotz aller auch hier nicht zu übersehender Unterschiede besitzt, liegt denn auch das zwingende Motiv dafür, daß gelegentlich ein einer höheren epischen Gattung angehörender

Stoff in der Kindererzählung wieder zum Märchen werden kann. Doch ist das weder ein Beweis, daß das Märchen überhaupt auf diesem Wege der Rückbildung entstanden sei, noch auch, daß in den Fällen, in denen wir einem und demselben Stoff sowohl in der Form der höheren epischen Dichtung wie in der des Märchens begegnen, jene erste die primäre sei. Vielmehr kann nicht minder ein ursprünglicher Märchenstoff unter der Einwirkung äußerer Bedingungen, besonders solcher, die mit der Entwickelung einer geschichtlichen Tradition verbunden sind, entweder nach seinem ganzen Inhalt oder in einzelnen seiner Bestandteile in die höheren epischen Formen übergegangen sein. Daß von diesen beiden möglichen Fällen der zweite im ganzen der häufigere und unter zweifelhaften Umständen der wahrscheinlichere ist, dies ergibt sich aber aus dem Vorherrschen der Märchendichtung bei primitiveren Völkern und aus den bei ihnen zu beobachtenden direkten Übergängen zu Stammessagen, in die neben den fortan bestehen bleibenden Märchenmotiven dunkle Erinnerungen an Wanderungen der Völker und an Helden der Vorzeit verwebt sind, sowie aus der überaus häufigen Aufnahme völlig märchenhafter Züge oder einzelner Märchenepisoden in das ausgebildete Epos. Man denke nur an die noch völlig zwischen Märchen und Sage mitteninne stehende Epik der Serben und Kirgisen oder auch auf einer höheren Stufe epischer Kunst an die Märchenepisoden der Odyssee.

Indem zwischen dem Märchen und den in der Entwickelung der Gattungen der Dichtung nach ihm kommenden Formen der poetischen Erzählung die Sage ein wichtiges Mittelglied bildet, kann nun auch sie sowohl in der allgemeinen Volksüberlieferung wie in Erzählungen vorkommen, die sich lange vor ihrer etwaigen schriftlichen Fixierung mit mannigfachem Wechsel der Form und nicht selten mit mannigfachen Variationen des Inhalts in der mündlichen Tradition fortpflanzen Oder sie kann als reine Kunstdichtung entstehen, die entweder

an die überlieferten Stoffe sich anlehnt oder vollkommen freie Erfindung ist, die nur in ihrer Form jene im Volke lebenden Erzählungen nachahmt. In allen diesen Fällen ist aber das Märchen von der Sage und ihrer Nebenform, der Legende, durch Merkmale geschieden, die es an sich schon als die ursprünglichere Form erscheinen lassen. Was das Märchen erzählt, ist überall und nirgends geschehen. Es fehlen ihm die Beziehungen auf Ort und Zeit, soweit sich solche nicht in dem Kolorit der allgemeinen Kultur verraten, der der Ursprung oder die spätere Gestaltung des Märchens angehört. In der Verknüpfung der Ereignisse folgt aber dieses nicht den Gesetzen der Wirklichkeit, sondern den Eingebungen der von den Affekten der Freude an Glück und Glanz und der Furcht vor dem Unheimlichen erregten Phantasie. So gibt es denn auch keine Grenze, die hier den Menschen von den durch die Phantasie belebten Gegenständen seiner Umgebung trennt. Menschen verwandeln sich in Tiere und Tiere in Menschen, oder beide sogar in Steine und Bäume, und demnach können in dieser Zauberwelt nebeneinander Menschen, Tiere und gelegentlich selbst Pflanzen und andere Naturobjekte als redende und handelnde Wesen auftreten. Die Sammlungen der Volksmärchen wie die ihnen nachgebildeten Kunstdichtungen bieten hier eine Fülle von Beispielen. Nur weichen die letzteren nicht selten in doppelter Richtung von dem echten Volksmärchen ab. Bald nehmen sie bestimmtere Beziehungen auf Ort und Zeit auf und werden so zu Mischformen aus Märchen und Sage; bald verwenden sie die in dem echten Märchen nur sparsam vorkommende Belebung lebloser Natur- und selbst Kunstobjekte im Übermaß. Zur ersteren Gattung gehören viele Stücke aus Tausendundeiner Nacht samt ihrer das Ganze bereits in die Sphäre der Sage erhebenden Rahmenerzählung. Die zweite Form wird durch nicht wenige neuere Dichtungen, besonders auch solche des trefflichen Andersen vertreten. Ihnen gegenüber bilden die bekannten und zumeist in vielen Parallelen über andere

Länder verbreiteten Stücke der Grimmschen Sammlung, wie Rotkäppchen, Aschenputtel, Allerleirauh, Dornröschen und viele andere treffende Beispiele echter Märchendichtung. Daß das Volksmärchen diese Züge des reinen Märchens treuer bewahrt hat als die Kunstdichtung, ist wohl weniger in dem individuelleren Ursprung der letzteren als vielmehr darin begründet, daß der Stoff solcher Volksdichtung in den Umwandlungen, die er bei der Tradition von einem Erzähler zum anderen erfährt, weit mehr den allgemeinen Bedingungen sich anpassen muß, unter denen die aller Schranken spezifischer Bildungseinflüsse ledige Phantasie eines Volkes steht. Dieser Zustand ist aber in der Phantasie des Kindes am meisten verwirklicht, weil diese am wenigsten von den besonderen geschichtlichen Einflüssen berührt wird, die die Erhebung des Märchens zur Sage veranlassen. Darum trägt das echte Märchen den Namen „Kindermärchen“ im Grunde zu Unrecht. Denn seine Übereinstimmung mit der kindlichen Phantasie ist nur eine Folge jener Anpassung an die allgemeinsten, von besonderen Bildungseinflüssen unabhängigen Bedingungen, unter denen die Volksphantasie steht. Darum kann ja auch der erwachsene und vor allem der gebildete Mensch so gut wie das Kind den Zauber des Märchens genießen, nicht weil er, wie das eine verbreitete Meinung ist, seine Phantasie künstlich auf die Stufe des Kindes zurückversetzt, sondern weil er sich an ihrem freien Spiel erfreut, bei dem er des Zwanges entledigt ist, den Wirklichkeit und Reflexion sonst auf ihn ausüben.

II

Vom Märchen scheidet sich nun die Sage durch die Beziehung der erzählten Begebenheiten auf einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit, wozu als drittes Merkmal auch noch die Beziehung auf wirkliche Persönlichkeiten der Geschichte hinzutreten kann. Doch dieses letztere ist zwar ein sehr häufiges, aber es ist keineswegs ein notwendiges. Vielmehr ge-

nügen Ort und Zeit, wenn sie auch nur als allgemeine geschichtliche Orientierungspunkte gegeben sind, vollständig, um der Erzählung den Charakter einer gewissen historischen Glaubwürdigkeit zu verleihen. Gesteigert wird dann diese noch dadurch, daß im Hintergrund der Sage in der Tradition fortlebende Ereignisse stehen. So würden die Beziehungen auf die Kämpfe um Troja in dem griechischen oder die auf die Burgunden und Hunnen in dem deutschen Epos der Erzählung den Charakter der Sage verleihen, auch wenn keiner der Fürsten, die nach Troja zogen, und keiner der Helden der Nibelungensage jemals gelebt haben sollte. Die Sage kann demnach vollkommen erdichtete Ereignisse berichten, und ihre Helden können ganz und gar erfunden sein, der Umstand, daß sie sich als Erzählung eines der Geschichte angehörenden Ereignisses gibt, genügt vollständig, um sie vom Märchen zu scheiden. Dagegen hat sie mit diesem noch jene Kausalität des Zaubers gemein, die auch hier im Grunde nichts anderes als die Projektion der eigenen Wünsche und Befürchtungen in die Begebenheiten ist. Nur zieht allerdings der Schein des Geschichtlichen, den sich die Sage gibt, dieser Phantastik des Zaubers engere Schranken. Die Tierverwandlungen und die grotesken Naturwunder treten zurück gegen die mit den Vorstellungen der Wirklichkeit eher vereinbaren Talismane und Amulette der von dämonischen Wesen geschmiedeten Zauberwaffen, der Zaubermittel, die den Körper unverwundbar machen und der Seele magische Kräfte verleihen. So werden in der Sage zumeist nur Erscheinungen, wie sie auch das wirkliche Leben bietet, ins Wunderbare gesteigert, und insonderheit der Sagenheld selbst besitzt nur die allgemein menschlichen Eigenschaften in einem die natürlichen Grenzen menschlicher Kraft ins Ungeheure überschreitenden Maße. Diese Tendenz, die im Märchen unbeschränkt waltende Macht der Phantasie auf eine Steigerung natürlicher Eigenschaften zu beschränken, erscheint so als eine unmittelbare Folge jener Beziehung der Sage auf bestimmte Länder und

Zeiten, auf geschichtliche Ereignisse und Persönlichkeiten. Sie führt damit aber zugleich zu einer energischeren Ausbildung der persönlichen Eigenschaften des Sagenhelden. Bietet auch der Märchenheld schon in den typischen Figuren des Starken und des Schlauen die ersten Anfänge einer solchen Charakteristik, so bleibt er doch im übrigen weit mehr ein Spielball äußerer Zauberkräfte, als daß er selbsttätig die Handlung bestimmte. Ganz anders der Sagenheld, in dem sich nicht nur jene allgemeinen Typen in der mannigfaltigsten Weise individualisieren, sondern der vor allem auch ungleich mehr durch sein eigenes Handeln in die Ereignisse eingreift. Mit dieser zunehmenden Vermenschlichung des Helden geht die Scheidung von der Tierwelt, wie sie schon in dem Schwinden der höchstens in spärlichen Märchenresten stehen gebliebenen Tierverwandlungen sich ausspricht, Hand in Hand. Die Tiere werden, indem auch sie die Wirklichkeit nur in einer phantastisch gesteigerten Form spiegeln, zu treuen und durch die Zauberkräfte, mit denen sie gleichfalls ausgestattet sind, hilfreichen Begleitern des Menschen, unter ihnen vor allem das Roß des Helden, oder sie werden zu furchtbaren von ihm bekämpften Ungeheuern, in deren Schlangen- und Vogelgestalten die alten Seelendämonen noch fortleben.

Wie das Märchen, so ist schließlich auch die Sage ebensowohl in der Form der Volksdichtung wie als individuelle Kunstdichtung möglich. Aber die im ganzen höhere Stufe der Kultur und die geschichtliche Perspektive, die die Sage im Gegensatz zum Märchen eröffnet, begünstigen hier eine engere Verbindung der Kunstdichtung mit der in der Tradition lebenden Volkssage und eine dichterische Fortbildung und Umwandlung der letzteren, wie sie bei der scharfen Sonderung des Volksmärchens von der dieses nachahmenden Kunstdichtung bei weitem nicht in gleichem Maße besteht. Der in der allgemeinen Überlieferung lebende Sagenstoff pflegt freilich so gut wie der des Märchens zunächst ein einzelnes Ereignis zu

sein. Die von Mund zu Mund sich fortpflanzende Sage behandelt ein eng begrenztes Thema, sie erzählt einen an einen bestimmten Ort gebundenen oder in eine bestimmte geschichtliche Umgebung versetzten phantastisch ausgeschmückten Vorgang. Aber indem gewisse über längere Zeiten sich erstreckende Ereignisse und einzelne sagenhafte Persönlichkeiten eine größere Zahl solcher Erzählungen verknüpfen, regen sie die Phantasie des Dichters an, diese zunächst wohl nur äußerlich zusammengehaltenen Stücke zu einer Einheit zu verbinden und ihnen eine rhythmisch und melodisch zu gesteigertem Eindruck erhobene künstlerische Form zu geben. Ob es ein einzelner Dichter ist, der in dieser Weise einen zusammenhängenden Sagenstoff gestaltet, oder ob aus den Liedern vieler Rhapsoden schließlich wiederum durch die endgültige Bearbeitung eines einzelnen das Ganze sich mehr mosaikartig zusammensetzt, ist für den allgemeinen Charakter des letzteren gleichgültig. Das Wesentliche, das hier die zum Epos werdende Sage von dem Märchen scheidet, ist eben dies, daß die Sage an bestimmte Ort- und Zeitbeziehungen und in ihren höheren Formen an bestimmte der Geschichte zugezählte Helden gebunden ist und dadurch bereits das Motiv zur Zusammenfügung einer Menge auf den gleichen Ort, die gleiche Zeit und vor allem auf die gleichen Helden bezogenen Sagenstoffe in sich schließt, damit aber auch eine ungleich eingreifendere dichterische Verarbeitung herausfordert.

Als das Material solcher Verarbeitung dienen jedoch sichtlich nicht bloß jene überlieferten und zum Teil selbst schon märchenhaft umgestalteten Erinnerungen, sondern auch die im Volke gleichzeitig lebenden Märchenstoffe, die der Sage inkorporiert und dadurch aus jener ursprünglichen Beziehungslosigkeit zu Zeit und Raum gelöst werden. Ein sprechendes Zeugnis dafür ist die Tatsache, daß nunmehr in die Sage zahlreiche Züge eingehen, die auch nach dieser Aufnahme in einen epischen Sagenzyklus ihren märchenhaften

Charakter beibehalten, nur daß auch dieser, gemäß der Stimmung einer kriegerischen Umgebung und der höheren Kultur, der der epische Sänger angehört, auf einen erhabeneren Ton abgestimmt ist. Hierdurch erklärt es sich auch, daß jene Zauberwelt des ursprünglichen Märchens in den vereinzelten Volkssagen, obgleich ihnen dem epischen Sagenzyklus gegenüber im allgemeinen die größere Ursprünglichkeit zugeschrieben werden muß, doch eine viel geringere Rolle spielt als in dem kunstmäßig ausgebildeten Epos. Die Einzelsage entfernt sich oft nur wenig von dem Boden des geschichtlich Möglichen. Ihre mythologischen Ingredienzien sind zumeist die der niederen Gattung. Es sind die Geister, die in einsamen Burgen ihr Wesen treiben, die Wald- und Bergdämonen und die Zaubermittel der Beschwörungen und Amulette, die in dem Volksglauben heute noch ihre Rolle spielen. Erst in dem Sagenzyklus, der die Schicksale von Helden und Heldengeschlechtern poetisch verherrlicht, steigern sich mit der Größe der Aufgabe die Mittel, deren die dichterische Phantasie bedarf, um die Ereignisse in eine das Maß des alltäglichen Lebens überragende Höhe zu heben. Damit steigern sich notwendig auch die Ansprüche an die Zauberwelt, die den Hintergrund der bereits vom ersten Dämmerlicht der Geschichte beleuchteten Handlungen bildet, auf dem sich das durch diesen weiteren historischen Horizont schon vergrößerte Bild der Helden und ihrer Taten bewegt. So nimmt hier der in der Einzelsage nicht selten zu einem kümmerlichen Rest geschwundene mythologische Apparat immer mächtigere Formen an. Die Geister und Dämonen der Einzelsage mit ihrem auf den momentanen Eindruck des Unheimlichen oder Überraschenden gestimmten Eintagsleben genügen der dichterischen Phantasie nicht mehr. An die Stelle jener an Zahl unbegrenzten, aber eines individuellen Charakters entbehrenden Zauberwesen treten die persönlichen Götter, wie sie indessen im Kultus zur Herrschaft gelangt sind und unter dessen Einfluß jene niedere Dämonenwelt mehr und

mehr zurückgedrängt haben. Sie mischen sich nun in die Kämpfe der menschlichen Helden, womit sich dann dieses von der epischen Sage entworfene Bild auf die Götterwelt selbst überträgt. In der epischen Ausgestaltung der Göttersage wiederholt so die dichterische Phantasie gerade hier, wo sie wiederum den geschichtlichen Boden ganz unter sich verliert, das in ort- und zeitloser Phantastik schweifende Märchen auf einer höheren Stufe. Hiermit kehren nun aber auch vornehmlich in der Göttersage die alle Grenzen überschreitenden Zauberwirkungen wieder, die das Märchen in seinen noch durch keine Bande einer geschichtlichen Wirklichkeit gefesselten, nur von dem schrankenlosen Walten der Phantasie eingegebenen Gebilden geschaffen hat. So verliert die Göttersage wieder den Charakter der eigentlichen Sage. Auch sie schwebt nun über Raum und Zeit, als ein Geschehen, das sich überall und nirgends ereignet, und das eben dadurch seine Wiederholung im Kultus herausfordert, eine Nachahmung, hinter der allezeit das dem Zauber immanente Motiv steht, auf den Nachahmenden selbst die Zauberkräfte zu leiten, die den göttlichen Wesen zugeschrieben werden. Nur darin, daß die Göttergeschichte mit einzelnen bevorzugten Helden, die in die geschichtliche Vergangenheit des Volkes verlegt werden, in Verbindung tritt, schiebt sich zwischen die Götter- und Heldensage in der Heroensage ein Zwischengebilde ein, das, an den Eigenschaften beider teilnehmend, Übergänge vermittelt und die Grenzen zwischen ihnen um so zweifelhafter machen kann, als die Grenzen zwischen den Heroen und den Göttern selbst unsichere zu sein pflegen. Indem nun aber die Göttersage überall da, wo sie solcher Beziehungen zu menschlichen Helden und durch sie der Verbindungen mit irgendeiner sagenhaften Vorgeschichte entbehrt, den Charakter des Märchens mit allen seinen grotesken Zauberwundern auf einer höheren, die Züge des Märchens ins Ungeheure steigernden Stufe wiederholt, wird der Ausdruck „Sage“ besonders da, wo selbst die Bestandteile der Heroen-

sage aus ihr verschwinden, immer unanwendbarer. Ebenso entfernt sie sich sowohl durch den Schauplatz ihrer Handlung wie durch die Größe der Göttergestalten und endlich durch die von dem Sagenzyklus herübergenommene Verknüpfung der geschilderten Vorgänge von dem in allen diesen Beziehungen auf einer primitiven Stufe verbliebenen Märchen. Demgemäß pflegt man denn auch beiden, der Helden- und Heroensage auf der einen und dem Märchen auf der anderen Seite, den Göttermythus als eine dritte Form der Volksdichtung gegenüberzustellen, die mit der Sage die Verbindung zu einem epischen Ganzen, mit dem Märchen das freiere Spiel der Phantasie und die Entrückung über die Schranken von Raum und Zeit gemein hat, über beide aber durch ihren erhabeneren Inhalt emporragt. Damit pflegt man dann aber auch noch die weitere Voraussetzung zu verbinden, der auf solche Weise gleichzeitig zwischen und über jenen anderen Formen stehende Göttermythus sei die ursprüngliche Quelle beider, indem der Mythus zur Sage werde, sobald er zu bestimmten Landschaften und historischen Erinnerungen mit den dazugehörigen Begebenheiten in Beziehung trete. Dagegen soll er zum Märchen hinabsinken, wenn sich die Mythenerzählung zur Stufe der kindlichen oder der ihr ähnlichen naiven Volksphantasie herablasse. Diese Annahme gründet sich aber auf mythologische und ästhetische Voraussetzungen, die allen Gesetzen psychologischer Wahrscheinlichkeit widerstreiten, und die geschichtlich mit einem gewissen Schein der Wahrheit nur dann aufrechterhalten werden können, wenn man die historische Entwickelung überhaupt erst bei dem Punkte beginnen läßt, bis zu dem im allgemeinen die Tradition der Kulturvölker zurückreicht. Auf diese Weise kommt man dann zu der Vorstellung, alle Mythologie habe mit einem Göttermythus begonnen. Aus ihm sei durch die Aufnahme geschichtlicher Erinnerungen die Sage, und aus beiden sei dann wieder durch eine mit dem Verfall des Götterglaubens Hand in Hand gehende Degeneration

das Märchen entstanden. So bewegen sich hier Mythus wie Dichtung in absteigender Richtung. Der den Mythus und die älteste Dichtung beherrschende Glaube an erhabene Himmelsgötter soll auf der einen Seite der Heldensage Platz machen, in der die Götter in ihrer Größe mehr und mehr auf das menschliche Maß herabsteigen, und auf der anderen soll er in dem aus dunkeln Erinnerungen an die einstige Helden- und Götterwelt und aus willkürlichen phantastischen Einfällen zusammengesetzten Kindermärchen ausklingen. In dieser nach zwei Seiten hin rückwärts gerichteten Entwickelung erblickt man dann zugleich einen unmittelbaren Ausdruck der Tatsache, daß überall, wo sich dieser Prozeß in der Geschichte verfolgen ließ, mit dem schwindenden Götterglauben auch der Göttermythus allmählich verblaßt oder höchstens in den nie ganz erlöschenden niederen Dämonen- und Zaubervorstellungen noch fortlebt. Doch so unzweifelhaft solche Erscheinungen regressiver Entwickelungen vorkommen, und so wahrscheinlich es daher ist, daß, ähnlich wie sich alte Kultformen in bedeutungslos gewordenen Bräuchen erhalten, so auch gelegentlich in zerstreuten Einzelsagen und Märchen Reste einer vormaligen höheren Mythologie anzutreffen sind, so unmöglich ist es, daß mit einem solchen höheren Göttermythus die mythologische Entwickelung begonnen habe. Der Annahme, die Sagen- oder Märchendichtung führe überall auf jenen als die ursprünglichere mythologische Form zurück, widersprechen aber nicht nur die zahlreichen Volksdichtungen dieser Art, die eines mythologischen Zusammenhangs völlig entbehren, sondern dem widerspricht vor allem auch die Mythendichtung primitiver Völker. Hier fallen Naturmythus und Naturmärchen völlig zusammen. Einen Göttermythus gibt es überhaupt nicht, oder wenn man von ihm reden wollte, so würde man als solchen nur gewisse Märchen und Märchenzyklen bezeichnen können, die sich ganz in jener niederen Sphäre phantastischen Zaubers bewegen, wie sie unseren Zaubermärchen noch eigen ist, und wie ja eben

auch die Kulte solcher Völker den Zauberbräuchen, die in dem Aberglauben der Kulturvölker als Reste früherer ausgebildeterer Kulte vorkommen können, verwandt sind.

Nehmen wir zu diesen ethnologischen Tatsachen die mannigfachen Spuren, die uns auch in den Göttermythen der Kulturvölker als Hinweise auf einen ursprünglicheren, den Märchencharakter noch ausgesprochener an sich tragenden Zustand des Mythus begegnen, so wird jene naturmythologische Theorie eines anfänglichen Göttermythus, aus dem durch eine Art fortschreitender Degeneration die niedereren Formen mythologischer Dichtung hervorgegangen seien, unwiederbringlich zerstört. Vielmehr eröffnet sich uns der Ausblick auf eine auf- und eine absteigende Phase mythologischer Entwickelung, die sich in der Mythenerzählung wie im Kultus sowohl in dem Nebeneinander der Kulturstufen wie in dem den Zeugnissen der Überlieferung zu entnehmenden Nacheinander der Zustände erkennen lassen. Freilich bringen es dabei zugleich die wesentlich abweichenden Bedingungen der gesamten geistigen Kultur, die diese Entwickelung begleiten, mit sich, daß weder die uns heute gegebenen Zustände niederer Rassen als ganz übereinstimmend mit den ursprünglichen der Kulturvölker, noch daß vollends die aufsteigenden Phasen in der Entwickelung der letzteren als übereinstimmend mit den absteigenden gelten können. Was den primitiven Zustand gegenüber dem späteren, abgesehen von der Fülle der sonstigen Kultureinflüsse, hier vor allem kennzeichnet, das ist die enge Beziehung, in der im primitiven Glauben der in Zaubermärchen und einzelnen märchenhaften Sagen niedergelegte mythologische und poetische Inhalt zu dem Kultus und den einzelnen Zauberriten tritt, die das Tun und Lassen des Naturmenschen auf Schritt und Tritt begleiten. Je inniger diese Kultelemente mit den primitiven Mythenerzählungen teils ihrem unmittelbaren Inhalte nach, teils in ihrer allgemeinen Gesinnung zusammenhängen, um so mehr überträgt sich natur-

gemäß auch der Glaube an die Wirksamkeit der einzelnen Riten auf die Mythenerzählungen. So sehr diese daher in ihrem ganzen Kolorit dem Volksmärchen der Kulturvölker gleichen mögen, das Motiv des Glaubens unterscheidet viele von ihnen mindestens ihrem Hauptinhalte nach. Freilich gilt das nicht von jeder einzelnen derartigen Erzählung. Dem widersprechen schon die zahlreichen Varianten, die in der Regel umlaufen, und die die willkürliche Weiterdichtung und Ausschmückung zu deutlich verraten, als daß nicht von Anfang an vieles ganz und anderes wenigstens zum Teil als freie Dichtung gelten müßte. Vielmehr ist es auch hier nicht sowohl der einzelne Zug als der ganze Charakter der Erzählung, durch den diese als ein Bild der Weltanschauung des Naturmenschen erscheint. Mit der Loslösung von der letzteren gehen denn auch alle diese Formen der Erzählung eines mythischen oder im Geiste der mythenbildenden Phantasie erdichteten Inhalts sichtlich mehr und mehr in eigentliche Dichtungen über, die mit dem Mythus fortan nur noch die Eigenschaften gemein haben, die den Schöpfungen der Phantasie überhaupt zukommen. Dazu gehört aber innerhalb der ganzen Entwickelung der mythologischen Dichtung und ihrer späteren Nachwirkungen insbesondere auch der Zauber, der, abgesehen von dem ihn etwa begleitenden Glauben an seine Wirklichkeit, eben nichts anderes als ein willkürliches, von den Affekten der Furcht und Hoffnung getragenes Spiel der Phantasie ist, und für dessen äußere Erscheinungsformen es daher vollkommen gleichgültig ist, ob er ganz oder teilweise geglaubt, oder ob er bloß als eine dichterische Erfindung angesehen wird.

Sind nun aus diesem Grund, nicht minder wie infolge der oben erörterten engen Verwebungen beider, die Grenzen zwischen Mythus und Dichtung fließende, so scheitert auch jene angeblich direkt aus dem Mythus in die Dichtung führende Reihe der Begriffe Göttermythus, Heroensage und Märchen im Hinblick auf das tatsächliche Verhältnis der gewöhnlich zu ihnen

gezählten Formen der Erzählung. Erstens gibt es keinerlei äußere Kriterien, durch die sich die Dichtung von der unter ihrer Mithilfe zustande gekommenen mythologischen Form scheiden ließe. Der Göttermythus kann sowohl die Form des Märchens wie die der Sage besitzen; und eine dieser beiden Formen besitzt er immer. Wo die selbst der theogonischen Sage zumeist eigene, wenn auch noch so unbestimmte Beziehung auf Raum und Zeit fehlt, da wird eben der Mythus zum reinen Zaubermärchen, für das die hier in den meisten Fällen vorkommende Steigerung ins Gewaltige und Übermenschliche oder die Verlegung über die Erde und unter die Erde, deren sich auch das gewöhnliche Märchen bedienen kann, keinerlei Unterscheidungsmerkmal abgibt. Zweitens ist der Glaube an die Wahrheit des Mythus ein subjektives, vor allem von den Beziehungen zum Kultus abhängendes Merkmal, das für den objektiven Inhalt des Erzählten nach keiner Richtung maßgebend sein kann, und über dessen Vorhandensein wir bei den namentlich aus älterer Tradition stammenden Mythen oft nicht mehr urteilen können. Ob die nordischen Skalden den Inhalt der Eddalieder, die sie poetisch geformt, durchweg geglaubt haben, darf man gewiß bezweifeln. Anderseits kann das Märchen, das einem Kinde erzählt wird, für dieses heute noch als eine irgend einmal geschehene Wirklichkeit gelten. Fassen wir alle die Formen der Erzählung, deren Inhalte überhaupt mythologische Vorstellungen bilden, unter dem allgemeinen Begriff des Mythus zusammen, so kann daher dieser in den beiden Gestalten des mythologischen Märchens und der mythologischen Sage auftreten. Der Göttermythus ist aber keine dritte Gattung neben ihnen, sondern er ist entweder Märchen oder Sage oder er kann aus beiden gemischt sein.

III

Als eine für die Entwickelung des Mythus besonders wichtige Unterart der Sage tritt uns endlich in der Mythendichtung

der verschiedensten Länder und Zeiten die Legende entgegen. Der heutige Gebrauch des Wortes schwankt zwischen einer engeren und einer weiteren Bedeutung. Nach seinem ursprünglichen Sinn bezeichnet es die Lebens- und Leidensgeschichte der christlichen Märtyrer, die an den nach ihnen benannten Jahrestagen in der Kirche verlesen wurde und eben daher ihren Namen erhielt. In der vergleichenden Mythologie hat man diesen Begriff nicht selten beträchtlich erweitert, indem jede mögliche Mythenerzählung, mag sie nun die Märchen- oder die Sagenform haben, mit diesem Namen belegt wurde. So scheint es bisweilen, als wenn sich die „Legende“ zu einer Art von Oberbegriff zu Märchen und Sage entwickeln wollte. Aber so wenig man von einem allgemeinen Standpunkte aus das Gebiet der Legende auf die Geschichten der christlichen Heiligen zu beschränken braucht, sondern den gleichen Namen mit Recht auf die uns in allen Mythologien begegnenden Erzählungen von ähnlicher Bedeutung übertragen kann, so wenig zweckmäßig dürfte doch eine Erweiterung des Begriffs sein, bei der dieser gerade das Merkmal verliert, das den Hauptwert der Legende ausmacht, und durch das sie sich von den anderen Formen der Mythenerzählung wesentlich scheidet. Dieses Merkmal liegt bei der Heiligenlegende in dem erbaulichen Zweck und in der damit zusammenhängenden Beziehung zum Kultus. Die Heiligenlegende ist ein religiöser Mythus. Ihr Träger ist eine Persönlichkeit, die in ihrem Leben und Leiden den im Kultus enthaltenen religiösen Glaubensinhalt nach einer bestimmten Seite zum Ausdruck bringt, so daß dieses Leben und Leiden für den Gläubigen selbst eine vorbildliche Bedeutung gewinnt. Darum ist die Legende eine Unterart der Sage. Aber der Held dieser Sage ist in der Regel keine durch überragende Stärke, durch Kämpfe und Siege glänzende Persönlichkeit, sondern er ist ein Held des Glaubens, der seine fromme Gesinnung durch standhaftes Ertragen von Verfolgungen und Leiden oder durch Handlungen aufopfernder christlicher Nächsten-

liebe betätigt. Die Züge der Heiligenlegende sind demnach die der spezifisch christlichen Tugenden. Aber wenn darum auch eine Legendendichtung in dieser besonderen Richtung außerhalb des Christentums nicht oder höchstens, wie in der indischen Legende, in verwandten Formen vorkommt, so ist doch jene Gattung von Heldensagen, in denen der Held die allgemein geschätzten Eigenschaften oder einzelne unter ihnen in idealer Vollkommenheit in sich verkörpert, und in denen er Taten vollbringt, die ihm nicht bloß die Bewunderung, sondern dauernde Dankbarkeit noch des lebenden Geschlechtes sichern, in jedem Volke von den primitivsten bis zu den höchsten Stufen der Kultur verbreitet. Man wird daher den Begriff der Legende in dem Sinne erweitern können, daß man ihn auf diese besondere, für die religiöse Entwickelung des Mythus vorzugsweise wichtige Gattung von Sagen anwendet, bei der vor allem jenes Gefühl der dauernden Dankbarkeit gegenüber dem Helden diesen zum Gegenstand eines Kultes macht, der gemäß der allgemeinen Wirkung, die der Kultus auf die Erzeugnisse der mythenbildenden Phantasie ausübt, den Glauben an die Wirklichkeit solcher Helden und ihrer Taten sichert. In diesem Sinne tragen nicht bloß in Griechenland viele Herakles- und Theseussagen oder in Rom die Sagen über die Gründer und ersten Könige oder auf germanischem Boden die Odin- und die Baldersagen den Charakter von echten Legenden, sondern schon bei den Naturvölkern begegnen uns in den sogenannten „Heilbringersagen“ Mythen, die im wesentlichen dieser Bedeutung entsprechen. Freilich richten sich dabei die von der Legende verherrlichten Eigenschaften ganz und gar nach der Stufe und dem Inhalt der jedesmaligen Kultur, und indem auf einer ursprünglicheren Stufe der Gesittung diese Eigenschaften mit denen der physischen Stärke und jener Gewalt über die Mittel des Zaubers zusammenfallen, die den Sagenhelden überhaupt auszeichnen, stimmt hier die Legende in wesentlichen Zügen noch mit der gewöhnlichen Sage überein. Als be-

zeichnendes Merkmal bleibt aber immerhin, daß der Held der Legende entweder als der Stammvater oder als der einstige Wohltäter der lebenden Geschlechter betrachtet und daher teils in den allgemeinen Kultus aufgenommen teils in besonderen Kultfesten gefeiert wird.

In den mythologischen Überlieferungen und Dichtungen der Völker pflegen nun die drei Formen des Mythus, die so durch bestimmte, wohl definierbare Merkmale zu scheiden sind, teils gesondert, teils in mannigfachen Verbindungen miteinander vorzukommen. So sind die zahlreichen in der Dichtung und bildenden Kunst bewahrten Einzelerzählungen der griechischen Mythologie echte Mythenmärchen, und in mannigfachen Erwähnungen und Episoden sind solche in die Heldensage der homerischen Epen verwebt. Noch in den Ausschmückungen und Zudichtungen, die sie in den poetischen Bearbeitungen erfahren haben, bewahren sie meist durch die Form der isolierten, höchstens äußerlich mit einem epischen Ganzen verbundenen Einzelerzählung, sowie besonders in der Vorherrschaft der phantastischen Zauberverwandlungen den Charakter des Märchens. Diesem steht dann auf der einen Seite die Heldensage mit dem historischen Hintergrund der Stammesfehden gegenüber. Auf der anderen erheben sich die Legenden der Städtegründer und der Kulturheroen, die als die Wohltäter der späteren Geschlechter gepriesen werden. Sie zeigen dann sowohl in der relativen Abgeschlossenheit der Einzelerzählungen wie in der Neigung zu phantastischer Ausschmückung gegenüber der sonstigen Heldensage unverkennbar wieder eine größere Annäherung an die Märchenform. Diese Eigenschaft ist wohl eine Folge des der Legende immanenten Strebens, ihren Helden mehr noch, als es die Sage tut, über das gewöhnliche Maß menschlicher Größe emporzuheben. Dadurch rückt die Legende in größere Nähe zum sogenannten Göttermythus oder, wie wir diesen nach seiner ursprünglichen Bedeutung richtiger nennen, zum Göttermärchen. Durch die Erhebung der Helden der

Legende zu Göttern können endlich beide Formen unmittelbar ineinander übergehen.

So schließt sich in gewissem Sinne in der Legende die Entwickelungsfolge der mythischen Formen zu einem Kreise. Ist die Legende eine durch den ethischen Charakter und die kultische Bedeutung des Helden bedingte höhere Entwickelung der Sage, so trägt sie doch eben infolge dieser Beziehungen zum Kultus gleichzeitig in größerem Maße die Tendenz zu märchenhafter Phantastik in sich. Dabei überragt sie aber gleichwohl selbst die Sage in derjenigen Eigenschaft, die das Märchen unter allen Formen am frühesten verliert: in dem subjektiven Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der Tradition. Schon bei primitiven Völkern gilt nicht selten der Inhalt des eigentlichen Märchens als eine Erfindung, die zwar in ihren noch so phantastischen Zauberverwandlungen in der Regel nichts schildert, was nicht an sich für möglich gehalten würde, die aber doch in der vorgetragenen Form nicht geglaubt wird. Demgegenüber bilden die Stammes- und Kultlegenden ein auch in der Überlieferung treuer bewahrtes Gut, dessen Glaubwürdigkeit nicht leicht angetastet wird. Diese Eigenschaft hat zuweilen selbst die Mythologen verführt, hinter solchen Legenden einen geschichtlichen Kern, die Gestalt eines wirklichen „Heilbringers“ zu vermuten. Selbst hinter dem Raben der Indianer der pazifischen Küste Amerikas oder hinter dem großen Hasen der Algonkinvölker würde sich dann möglicherweise irgendein menschlicher Held oder Erfinder in märchenhaften Umhüllungen verbergen. Aber was, wie Usener schon angedeutet hat, von der ungeheuren Mehrzahl der christlichen Heiligen gilt[1], das gilt erst recht von diesen legendarischen Helden der Naturvölker: sie sind, so gut wie der Mythus vom goldenen Zeitalter, Projektionen der eigenen Wünsche oder des Dankes für genossene Güter in den Mythus. In dem Augenblick, wo

---

[1] Usener *Götternamen*, S. 116ff.

sich diese Wunsch- und Dankgefühle in einer Märchen- oder Sagengestalt verkörpern, da wird diese Gestalt zum Helden einer Legende, ob nun dieser Held unter dem Einfluß totemistischer Vorstellungen ein Tierahne, oder ob er auf der Grundlage christlicher Vorstellungen ein kirchlicher Heiliger ist. Und wie derartige Analogien weit voneinander abliegende Stufen der Entwickelung auch in den übereinstimmenden Nebenmotiven zu verbinden pflegen, so wird diese trotz äußerer Verschiedenheit bestehende innere Gleichartigkeit der Helden der Legende durch die Tatsache beleuchtet, daß es keine mythische Form gibt, in der die Neigung zu burlesken Varianten so mächtig ist wie die Legende. Schon unter den Märchen der eingeborenen Amerikaner zählen die Märchenzyklen von legendarem Charakter die meisten Scherzmärchen, und fast regelmäßig pflegt hier der sonst als Heilbringer gefeierte Held zugleich die Zielscheibe des Spottes zu sein. Wie sehr übrigens der Mönchs- und der Volkswitz in der komischen Ausschmückung der Heiligenlegenden und in der Erdichtung eigens erfundener burlesker Spottlegenden gewetteifert haben, ist ja bekannt. Je fester das Überlieferte geglaubt wird, um so leichter reizt es dazu an, den Kontrast der Gefühle in dem Wechsel von Ernst und Scherz zu entladen. So ist die Scherzlegende eine treue Parallele zu der bei primitiven Völkern den Zaubertanz ablösenden burlesken Pantomimik oder auf späteren Stufen zu den Satyrspielen des griechischen Dramas oder endlich zu den komischen Episoden der mittelalterlichen Passionsspiele.

Die politische Bedeutung der Religion von Emesa

Von **Alfred von Domaszewski** in Heidelberg

Unter den vielen Rätseln der Kaisergeschichte, die durch die gänzliche Zertrümmerung der Überlieferung hervorgerufen sind, ist eines der größten die langdauernde Herrschaft orientalischer Frauen über das Reich. Denn der Zufall der Ehe, die Julia Domna mit Septimius Severus schloß, ist nur der Anlaß, der jene Frauen auf den Thron geführt hat. Was gab ihnen den geistigen Einfluß, den sie durch ein halbes Jahrhundert geübt, die Fähigkeit zu herrschen, die sie auf dem Throne bewiesen haben? Schon die Art, wie jene Ehe geschlossen wurde, läßt die alles bestimmende Macht der Zeit, die religiöse Bewegung, die den Orient durchdrang, erkennen. Denn mag auch die kluge Syrerin die herrschaftbedeutenden Aspekten ihrer Geburt nur ersonnen haben, um das Band mit dem Manne zu knüpfen, der den vornehmsten Kreisen des Senates angehörte[1], daß Severus selbst durch solche Vorstellungen beeinflußt werden konnte, zeigt, wie sehr auch er von jenem Glauben erfüllt war.[2] Der Befehl über die Legion Nordsyriens, den er am Ende der Regierung des Kaisers

[1] *Vita Severi* 3, 8 *deinde Lugdunensem provinciam legatus accepit, cum amissa uxore aliam vellet ducere, genituras sponsarum requirebat, ipse quoque matheseos peritissimus, et cum audisset esse in Syria quandam, quae id geniturae haberet, ut regi iungeretur, eandem uxorem petit, Iuliam scilicet, et accepit interventu amicorum* (vgl. *Religion d. r. Heeres* S. 121). *ex qua statim pater factus est.* Daß Caracalla im Jahre 188 geboren ist, worauf Dio 78, 6 führt, darf man doch nicht um eines so nichtigen Zeugnisses willen, wie *Vita Severi* 16, 3, verwerfen.

[2] Das einzige Gebäude, das Septimius Severus in Rom während seiner langen Regierung errichtet hat, ist das Septizonium. Nach Maaß' richtiger Erklärung des Namens war es ein Planetenhaus. Demnach trug die lange Fassade die Konstellation des Kaisers. Auch hierin ahmte der Kaiser den Augustus nach. Sueton Aug. 94. Beide wollten damit zeigen, daß das Fatum sie zur Herrschaft berufen habe.

Marcus geführt hat[1], hatte ihn notwendig in Berührung gebracht mit den Sitzen orientalischer Theosophie, und damals trat er auch in Beziehung zu dem Priesterhause von Emesa, so daß er im fernen Gallien späterhin die Ehe schloß mit der vom Schicksal gekrönten Frau. Warum aber gerade eine Frau aus diesem Geschlechte ihm die Bürgschaft zu bieten schien für sein eigenes hochgespanntes Streben, erklärt die überragende Stellung, die die Religion von Emesa seit langem im Osten Syriens besaß.

Avienus in seiner Übersetzung von Dionysius' Erdbeschreibung berichtet über die Religion von Emesa in einer Reihe von Versen, die in dem verkürzten Originale jetzt[2] fehlen, v. 1082ff.

> *Urbs mediis Apamea dehinc consistit in arvis,*
> *et qua Phoebeam procul incunabula lucem*
> *prima fovent, Emesus fastigia celsa renidet:*
> *nam difusa solo latus explicat ac subit auras*
> *turribus in caelum nitentibus: incola claris*
> *cor studiis acuit, †amplius* (*<vit>am pius* Heinse) *imbuit ordo;*
> *denique flammicomo devoti pectori Soli*
> *vitam agitant: Libanus frondosa cacumina turget,*
> *et tamen his celsi certant fastigia templi.*
> *Hic scindit iuxta Tellurem glaucus Orontes,*
> *nec procul Antiochi vagus interlabitur urbem,*
> *praestringens undis Apamenae iugera glaebae.*

---

[1] *Vita Severi* 3, 6 *legioni IV Scythicae dein praepositus est,* im Jahre 179. Das Standquartier der Legion ist nicht bekannt. Aber wahrscheinlich lag sie in Zeugma. Daß die Inschriften des Steinbruches von Énesh für das Standquartier beweisen sollen, wie Cumont sagt, *Bull. de l'acad. royale de Belgique* 1907, 569, ist ganz verkehrt. Über den Silvanuskult in diesen Steinbrüchen vgl. *Philologus* 1902, 5. Meine dort gegebene Erklärung der Bonner Inschrift C. XIII 8033 findet ihre Bestätigung in den Inschriften bei Cumont p. 562. 565.

[2] Die Anführung bei Stephanus s. v. *Ἔμεσα* beweist, daß er die Verse noch las. Die Bearbeitung in christlicher Zeit hat die Erwähnung Emesas, das den ihr so verhaßten Sonnenkult verkörperte, tilgen müssen. Im Kampf zwischen Constantin und Licinius stritt das Christentum gegen den Sonnengott. Vgl. unten S. 232.

Der Zeitgenosse Hadrians[1] spricht hier zu uns, der Emesa in seinem Glanze kannte, und nicht der Nachdichter aus dem Ende des vierten Jahrhunderts. Soweit wir wissen, hat Hadrian die Hochburg orientalischen Sonnenkultes nicht betreten, obwohl er die Gefahr, die die Stadt in sich barg, wohl erkannte.[2] Sollte sie sich doch als das schwerste Hindernis seines Strebens erweisen, für den Osten eine hellenistische Einheit des Glaubens zu schaffen.[3] Avienus' Worte beleuchten das Wesen dieses orientalischen Priesterstaates, der ganz dem jüdischen gleicht. Ein mächtiger Priesterstand hat mit seinen Lehren das ganze Leben des Volkes erfüllt und ein theologisches System geschaffen.

Der genauer bekannte Kult von Petra lehrt uns[4], daß in diesen arabischen Sonnenreligionen neben dem im Steinbild verkörperten Bal noch ein weibliches Prinzip verehrt wurde, das mütterlich und jungfräulich zugleich gedacht wird, als *μήτηρ θεῶν* und *'Αθηνᾶ* in einem. In dem älteren Glauben Nordsyriens herrscht dagegen eine weibliche Gottheit, die mit der griechischen Aphrodite-Urania geglichene Astarte. Herodian 5, 6, 4 *Οὐρανίαν Φοίνικες 'Αστροάρχην ὀνομάζουσιν, σελήνην εἶναι θέλοντες.* Daß trotz der Eroberung Emesas durch die Araber der neue Sonnenkult die Urania nicht verdrängte, zeigt das Zeugnis des Malalas[5], nach dem um die Mitte des dritten Jahrhunderts der Priester der Aphrodite die Stadt gegen die Perser verteidigt. Im Kulte von Emesa stand demnach neben Elagabal auch Aphrodite-Urania und die *'Αθηνᾶ* genannte weibliche Gottheit der Araber.

---

[1] Vgl. meine Bemerkungen bei Wilhelm Weber *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus* S. 146f.

[2] Vgl. unten S. 228.

[3] *Röm. Mitt.* 17, 333 Anm. 7.

[4] Vgl. meine Darlegungen Brünnow-Domaszewski *Die Provincia Arabia* I 191.

[5] p. 296 ed. Bonn., vgl. unten S. 230 im Texte.

Als Kaiser Elagabal die Religion von Emesa zur allgemeinen des Reiches erhob, hat er nur folgerichtig die Verehrung jener beiden Göttinnen in den Kult aufgenommen. Aber die Astarte ist die Juno Caelestis genannte Gestalt dieser Gottheit, die bereits Septimius Severus zur allgemeinen Anerkennung im Reiche gebracht hatte.[1] Das römischem Glauben hochheilige Palladion des Vestatempels wird die Verkörperung der Ἀθηνᾶ. Die Vereinigung der Juno Caelestis mit Elagabal wurde gemäß dem Wesen der severischen Dynastie, die aus einer gleichen menschlichen Ehe erwachsen war[2], als Theogamie begangen. Herodian 5, 6, 3 *ἔπαιζε δὲ γάμους οὐ μόνον ἀνθρωπείους ἀλλὰ καὶ τῷ θεῷ, ᾧ ἱεράτευε, γυναῖκα ἐζήτει· καὶ τῆς τε Παλλάδος τὸ ἄγαλμα, ὃ κρυπτὸν καὶ ἀόρατον σέβουσι Ῥωμαῖοι, ἐς τὸν ἑαυτοῦ θάλαμον μετήγαγε· καὶ μὴ κινηθὲν ἐξ οὗπερ ἦλθεν ἀπὸ Ἰλίου, εἰ μὴ ὅτε πυρὶ κατεφλέχθη ὁ νεώς, ἐκίνησεν οὗτος, καὶ πρὸς γάμον δὴ ἐς τὴν βασίλειον αὐλὴν τῷ θεῷ ἀπήγαγε· φήσας δὲ ἀπαρέσκεσθαι αὐτὸν ὡς πάντα ἐν ὅπλοις καὶ πολεμικῇ θεῷ, τῆς Οὐρανίας τὸ ἄγαλμα μετεπέμψατο, σεβόντων αὐτὸ ὑπερφυῶς Καρχηδονίων τε καὶ τῶν κατὰ τὴν Λιβύην ἀνθρώπων ... ἁρμόζειν τοίνυν λέγων ὁ Ἀντωνῖνος γάμον ἡλίου καὶ σελήνης τό τε ἄγαλμα μετεπέμψατο καὶ πάντα τὸν ἐκεῖθεν χρυσόν, χρήματά τε πάμπλειστα τῇ θεῷ ἐς προῖκα δὴ ἐπιδοῦναι ἐκέλευσε. κομισθέν τε τὸ ἄγαλμα συνῴκισε τῷ θεῷ, κελεύσας πάντας τοὺς κατὰ Ῥώμην καὶ Ἰταλίαν ἀνθρώπους ἑορτάζειν παντοδαπαῖς τε εὐφροσύναις καὶ εὐωχίαις χρῆσθαι δημοσίᾳ τε καὶ ἰδίᾳ ὡς δὴ γαμούντων θεῶν.* Mit dieser Götterehe hatte Elagabal das Gebäude seiner Universalreligion gekrönt[3], und zu dieser Festfeier ist auch Abercius aus Phrygien nach Rom geeilt[4], um dann die heiligen

---

[1] *Festschrift für Nöldeke* S. 861.

[2] Die Kaiser und Kaiserinnen galten selbst als die Verkörperungen dieser Gottheiten, *Religion d. r. Heeres* S. 73 ff.

[3] *Religion d. r. Heeres* S. 38.

[4] Dies hat Dieterich in allem Wesentlichen richtig gezeigt.

Stätten Syriens und Mesopotamiens bis an den Tigris, an dessen östlichem Ufer das Reich des Mithras beginnt, zu besuchen, wo überall die Sonnenreligion herrschte. Die *πίστις*[1], die ihn geleitet hat und ihm die freundliche Aufnahme bei Kultgenossen sicherte, ist eben die Religion von Emesa.

In Rom hatte Elagabal zwei Kultstätten geschaffen. Der kleine Tempel lag auf dem Palatin, Vita Heliogabali 1, 6 *Heliogabalus a sacerdotio dei Heliogabali, cui templum Romae in eo loco constituit, in quo prius aedes Orci fuit, quem e Suria advexit.* Die Stätte wird die Roma quadrata sein, der mundus der palatinischen Stadt.[2] Der andere Tempel lag in der Vorstadt, wo auch allein Raum war für das gewaltige Gebäude, Herodian 5, 6, 6 *κατεσκεύασε δὲ καὶ ἐν τῷ προαστείῳ νεὼν μέγιστόν τε καὶ πολυτελέστατον ... πύργους τε μεγίστους καὶ ὑψηλοτάτους κατασκευάσας.* Die Türme sind Ecktürme der Tempelfassade, wie an dem Sonnentempel zu Kasr Raba.[3]

Die Erhebung Elagabals zum Kaiser hat gerade da Widerstand gefunden, wo man es am wenigsten hätte erwarten sollen, bei den Legionen Nordsyriens, der III Gallica und der IV Scythica. Dio 79, 7 *Οὐῆρος ἐπιτολμήσας καὶ αὐτὸς τῇ μοναρχίᾳ ἐν τῷ τρίτῳ στρατοπέδῳ τῷ Γαλλικῷ, οὗ ἦρχε, καὶ Γέλλιος Μάξιμος ἐκ τῆς αὐτῆς αἰτίας, καίπερ ὑποστρατηγῶν*

[1] Die Lesung *πίστις* scheint mir den Vorzug zu verdienen, da im Gedicht kein Göttername genannt wird.

[2] Huelsen *Topographie* 1, 3, 43. Der Platz muß zum Bezirke des Kaiserpalastes gerechnet worden sein, da Herodian die Götterbilder ausdrücklich in den Palast übertragen werden läßt.

[3] Vgl. meine Aufnahmen in Brünnow-Domaszewski *Die Provincia Arabia* I 46ff. Auf diese Analogie hat mich Puchstein aufmerksam gemacht. Vgl. auch die Verse des Avienus über den Tempel in Emesa. Nur von dem kleineren Tempel könnte die Säule stammen, auf der Studniczka *Röm. Mitt.* 16, 273 die Emesenische Trias erkannt hat. Aber es ist nicht recht begreiflich, wie die Säule sich erhalten haben soll. Vielleicht rührt sie von der statio der Emesener auf dem Forum selbst her, deren Schmuck viel älter sein dürfte, da Elagabal die Trias nicht erdacht hat. Vgl. über diese stationes zuletzt Huelsen *Röm. Mitt.* 20, 9.

ἐν τῇ Συρίᾳ τῇ ἑτέρᾳ (Syria Coele) *τοῦ τετάρτου τοῦ Σκυθικοῦ τείχους, ἐδικαιώθησαν. οὕτω γάρ που πάντα ἄνω κάτω συνεχύθη, ὥστε ἐκείνους τὴν ἔφεσιν τῆς ἀρχῆς τὸν μὲν ἐξ ἑκατοντάρχων ἐς τὴν γερουσίαν ἐσγραφέντα, τὸν δὲ ἰατροῦ υἱὸν ὄντα ἐς τὸν νοῦν ἐμβαλέσθαι. τούτους δὲ δὴ μόνους ὠνόμασα οὐχ ὅτι καὶ μόνοι ἐξεφρόνησαν, ἀλλ' ὅτι βουλῆς ἦσαν, ἐπεί τοι καὶ ἕτερός τις ἑκατοντάρχου υἱὸς*[1] *ἐπεχείρησε τὸ αὐτὸ ἐκεῖνο στρατόπεδον τὸ Γαλλικὸν συνταράξαι, καὶ μάλα ἄλλος τις ἐριουργὸς τὸ τέταρτον.* Die legio III Gallica hatte damals ihr Standquartier in der Nähe von Emesa, Herodian 5, 3, 9 *ἐγειτνίαζε δὲ τῇ πόλει ἐκείνῃ τότε μέγιστον στρατόπεδον, ὃ τῆς Φοινίκης προήσπιζεν.*[2] *ὕστερον δὲ μετηνέχθη, ὡς ἐν τοῖς ἑξῆς ἐροῦμεν.*[3] Wie gefährlich die Bewegung dieser Legion gewesen war, erkennt man daran, daß Elagabal sie zur Strafe für die Revolten auflöste.[4] Die Angabe Herodians über das Standquartier der legio III Gallica verdient vollen Glauben[5] und hat hohe politische Bedeutung. Denn es ist klar, daß dieser Priesterstaat in Emesa ebenso von einer Legion überwacht wurde, wie Jerusalem seit den Flaviern von der X Fretensis.[6] Und doch war es die III Gallica gewesen, die Elagabal zuerst anerkannt hatte, um von ihm abzufallen, als alle im Orient versammelten Heere des Westreichs sich für ihn erklärten. Es weist dies auf eine Spaltung in der Emesenischen Priesterschaft selbst hin.[7] Schon Maesa hatte die III Gallica gewonnen durch den

---

[1] D. h. es ist ein tribunus laticlavius primi pili filius, der ranghöchste Offizier der Legion nach dem Legaten. Vgl. *Bonner Jahrb.* 118, 172.

[2] Das ist eben die tertia Gallica, Dio 55, 22.

[3] Herodian 6, 4, 7; vgl. unten im Texte S. 229. [4] *C. I. L.* III n. 186.

[5] Das lehrt die Geographie. Das Lager bei Hemesa sperrt die ebene Straße, welche von Palmyra nach Tripolis führt, durch die natürliche Einsenkung im Norden des Libanon.

[6] Es liegt im Wesen von Hadrians Regiment, daß er die Vorsichtsmaßregel traf. Vgl. oben S. 225.

[7] Der Varius Avitus war erst vor kurzem zum Hohenpriester des Elagabal erhoben worden, *Rhein. Mus.* 58, 223.

Einfluß der Schutzverwandten ihres Hauses, die in der Legion dienten, Herodian 5, 3, 9 *ἦσαν δέ τινες ἐξ αὐτῶν καὶ πρόσφυγες οἰκεῖοί τε τῆς Μαίσης.*[1] So mochten sich andere Priester Emesas besser zur Herrschaft berufen glauben als den Knaben der Soemias.[2]

Als der letzte Sprosse des Hauses, der zur Herrschaft ganz unfähige Severus Alexander, den orientalischen Boden betrat, um die Perser zu bekriegen[3], regte sich von neuem der Abfall. Diese Empörung trägt schon in dem Namen des Prätendenten den religiösen Ursprung an der Stirne. Nach Herodian 6, 4, 7 waren zwei Revolten eingetreten: *ἐγένοντό τινες καὶ ἀποστάσεις στρατιωτῶν, ἀπό τε Αἰγύπτου ἐληλυθότων, ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν κατὰ Συρίαν, καινοτομῆσαί τινα ἐπιχειρησάντων περὶ τὴν βασιλείαν· οἱ ταχέως φωραθέντες ἐκολάσθησαν. ἀλλὰ καί τινα τῶν στρατοπέδων μετέστησεν ὁ Ἀλέξανδρος ἐς ἕτερα χωρία, ἐπιτηδειότερα δοκοῦντα εἶναι πρὸς τὸ κωλύειν τὰς τῶν βαρβάρων ἐπιδρομάς.* Aus dem Vergleich mit 5, 3, 9[4] geht hervor, daß die legio III Gallica damals das Lager in der Nähe Emesas räumte. Mit Recht hat Mommsen[5] auf diese Zeit die sonstigen Nachrichten über die Gegenkaiser bezogen. Die Stelle des Herodian lehrt überdies, daß bei Syncell. p. 674 Bonn. 1 *Οὐράνιος δέ τις ἐν Ἐδέσῃ τῆς Ὀσροηνῆς αὐτοκράτωρ ἀναγορευθεὶς καὶ κατὰ Ἀλέξανδρον τυραννήσας διαφθείρεται ὑπ' αὐτοῦ, ἡνίκα καὶ Πέρσας . . . Ἀλέξανδρος ἐξώθησεν*, p. 675, 20 *μετὰ τὴν ἀναίρεσιν Οὐρανίου τοῦ τυράννου* mit Sicherheit für Edessa Emesa zu verbessern ist.[6] Den

[1] Unter diesem orientalischen Frauenregiment werden selbst Offizierspatente in Rom auf Empfehlungen der Vestalinnen ausgefertigt. *C. I. L.* VI 2131 ff.

[2] Man muß bedenken, daß schon unter Commodus die am Orte der Standquartiere herrschende Religion ein Hauptkult des Lagers war, *Religion d. r. Heeres* S. 54. *Philologus* 1902, 21.

[3] *Rhein. Mus.* 58, 383. [4] Vgl. oben S. 228. [5] *Chron. min.* 1, 521.

[6] Doch ist das bei Synkellos kein bloßer Schreibfehler. Denn die Religion von Edessa hat den christlichen Einflüssen widerstanden und wurde unter Iulian dem Apostaten wieder zur Heeresreligion. *Religion d. r. Heeres* S. 64 f.

ersten Prätendenten Herodians kennt auch Zosimus 1, 12 *οἱ στρατιῶται παρήγαγον Ἀντωνῖνον εἰς βασιλείαν· ἐπεὶ δὲ ... φυγῇ κατέστησεν ἑαυτὸν ἀφανῆ, καὶ Οὐράνιος δέ τις ἐκ δουλείου γένους ἀναρρηθεὶς παραχρῆμα μετὰ τῆς ἁλουργίδος Ἀλεξάνδρῳ προσήχθη.* Durch ein Versehen nennt Zosimus den ersten Tyrannen Antoninus. Er hieß vielmehr Taurinus. Caes. 24, 2 *sub hoc imperante Taurinus Augustus effectus, ob timorem ipse se Euphrate fluvio abiecit.* Den Taurinus nennt neben Uranius auch Polemius Silv. laterc. (Mommsen chron. min. 1 p. 521)[1], und Antoninus ist der Beiname auch des jüngeren Uranius.

Dieser zweite Uranius, der nur aus Münzen bekannt ist, hat, wie Fröhner zeigte[2], im Jahre 253/54 in Emesa regiert. Seine Münzen tragen das Bild des heiligen Steines, wie die Münzen des Elagabal. Mit seinem vollen Namen hieß er L. Iulius Aurelius Sulpicius Uranius Antoninus. Auf ihn bezieht sich die Nachricht bei Malalas Bonn. p. 296 (unter Valerianus) *Σαπώρης βασιλεὺς Περσῶν ... παρέλαβε δὲ καὶ πάντα τὰ ἀνατολικὰ μέρη ... ἕως πόλεως Ἐμίσης τῆς τοῦ Λιβάνου Φοινίκης. καὶ ἐξελθὼν ὁ ἱερεὺς τῆς Ἀφροδίτης ὀνόματι Σαμψιγέραμος μετὰ βοηθείας ἀγροίκης καὶ σφενδοβόλων ὑπήντησε αὐτῷ.* Es folgt ein märchenhafter Sieg über die Perser. Aber den Namen des Priesters Sampsigeramus hat der späte Chronist nicht ersonnen. Denn so hießen bekanntlich die Fürsten des Königshauses von Emesa[3], und auch nach dem Sturze der Könige hat das Geschlecht in Emesa weiter geblüht.[4] Sein Priestertum der Aphrodite zeigt, daß er eben kein anderer ist als der Uranius, der sich Kaiser nannte und Münzen schlug. Als später Valerianus[5] selbst gegen die Perser

---

[1] Dieser schreibt wieder durch ein Versehen diese Gegenkaiser der Regierung des Elagabal zu.

[2] *Prosopogr. imp. Rom.* II p. 170 n. 125.

[3] *Prosopogr. imp. Rom.* III p. 171 n. 124.

[4] Waddington III 2564. C. Iulius Sampsigeramus.

[5] Im Jahre 256/57. *Philologus* 1906, 342 Anm. 15.

zog, wird das Kaisertum von Emesa ein rasches Ende gefunden haben.

Daß das Priestertum der Aphrodite-Urania noch in der Mitte des dritten Jahrhunderts im Besitze eines Sampsigeramus war, läßt die tieferen Ursachen der politischen Kämpfe erkennen, die zur Zeit der Severe die Priesterschaft Emesas bewegten. Auch hier wie in Juda war es der Gegensatz der alten Träger der politischen Macht zu dem über sie emporgewachsenen Hohenpriestertum.

Noch einmal erscheint Emesa in seiner religiösen Bedeutung, als Aurelian vor den Mauern der Stadt den entscheidenden Sieg über Zenobia errang. Von einer Wundererscheinung in dieser Schlacht berichtet die Vita Aureliani 25, 3 *cumque Aureliani equites fatigati iam paene discederent ac terga darent, subito vi numinis, quod postea est proditum, hortante quadam divina forma per pedites etiam equites restituti sunt. fugata est Zenobia cum Zaba, et plenissime parta victoria. recepto igitur orientis statu Emesam victor Aurelianus ingressus est ac statim ad templum Heliogabali tetendit, quasi communi officio vota soluturus. verum illic eam formam numinis repperit, quam in bello sibi faventem vidit. quare et illic templa fundavit donariis ingentibus positis et Romae Soli templum posuit maiore honorificentia consecratum.* Gewiß ist es kein Zufall, daß die Palmyrener gerade hier die Schlacht angenommen haben. Sie zählten auf den Schutz des Sonnengottes, der in der Stunde der Entscheidung von ihnen sich abwandte. Die einigende Macht, auf der die politische Bedeutung des palmyrenischen Reiches beruhte, war der arabische Sonnenkult gewesen.

Aber nicht dem Gotte von Emesa galt die Verehrung Aurelians, sondern dem Sonnengotte schlechthin.[1] Die dem Monotheismus zustrebende religiöse Entwickelung der Zeit hat

---

[1] Die Nachrichten über den Soldienst des Aurelianus lassen gar keine individuelle oder lokale Form des Kultes erkennen. Wissowa *Religion* 306.

auch die vielen Bâʿalim des Ostens in den einen Sol aufgehen lassen. Seine Verehrung ist die Religion des Ostens unter der diocletianischen Dynastie.[1] Unter seinem Zeichen sind die Scharen des Licinius gegen Constantin ins Feld gezogen.[2] Dies lehrt in merkwürdigster Weise eine Inschrift aus Salsovia Moesiae inferioris, deren Kenntnis ich Tocilescu verdanke: *Dei sancti Solis simulacrum consecr(atum) die XIIII kal. Decemb(ribus).*[3] *Debet singulis annis iusso sacro d(ominorum) n(ostrum) Licini Aug(usti) et Licinii Caes(aris) ture, cereis et profusionibus eodem die a praep(ositis) et vexillat(ionibus) in cast(ris) Salsoviensib(us) agentibus exorari. Val(erius) Romulus v(ir) p(erfectissimus) dux secutus iussionem describsit.*

Der 18. November ist im Kalender von Tyrus[4] der 1. Dios des syromakedonischen Jahres. Dieser Kalender war nach den Hemerologien folgendermaßen geordnet:

Name des Monats	Anfang	Dauer
Hyperberetaios	19. Oktober	30 Tage
Dios	18. November	30 „
Apellaios	18. Dezember	30 „
Audynaios	17. Januar	30 „
Peritios	16. Februar	30 „
Dystros	18. März	31 „
Xanthikos	18. April	31 „
Artemisios	19. Mai	31 „
Daisios	19. Juni	31 „
Panemos	20. Juli	31 „
Loos	20. August	30 „
Gorpiaios	19. September	30 „

Nach einem ebenso geordneten Kalender rechnet Iosephus[5], wenn er den Todestag des Vitellius, der am 20. Dezember

[1] *Religion d. r. Heeres* 35. Usener *Rhein. Mus.* 60, 477.
[2] Vgl. Usener *Rhein. Mus.* 60, 479.
[3] Der 18. November ist also der Haupttag des Sonnenkultes.
[4] Ideler *Chronologie* 1, 435. [5] *Bell. Iudaic.* 4, 11, 4.

starb[1], dem 3. Apellaios gleichsetzt.[2] Wie Niese[3] nachgewiesen hat, stimmen auch die anderen Datierungen des Iosephus, die auf makedonische Monatsnamen gestellt sind, mit der Ordnung des Kalenders von Tyrus. Es war demnach die Geltung eines Kalenders dieser Art nicht auf Tyrus beschränkt, sondern Iosephus bediente sich eines Kalenders, der im Osten jedermann verständlich war, weil er kein anderer ist als der offizielle, römische der Provinz Syria.[4] Denn es läßt sich zeigen, daß der Kalender in Antiochia, der Hauptstadt der Provinz Syria, galt. Malalas erzählt p. 216 ed. Bonn. (Cäsar wird Kaiser in Rom) *καὶ κατέφθασα τὸ πρόθεμα ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ πόλει τῇ ιβ' τοῦ ἀρτεμισίου τοῦ καὶ μαΐου μηνὸς τῆς μετὰ ταῦτα ἐπινεμήσεως. καὶ προετέθη ἐν Ἀντιοχείᾳ ἡ ἐλευθερία αὐτῆς, ὅτε ἐγένετο ὑπὸ Ῥωμαίους, τῇ εἰκάδι τοῦ ἀρτεμισίου μηνὸς πεμφθεῖσα παρὰ τοῦ αὐτοῦ Καίσαρος Ἰουλίου. τὸ οὖν ἤδικτον προετέθη περιέχον οὕτως. Ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μητροπόλει ἱερᾷ καὶ ἀσύλῳ καὶ αὐτονόμῳ καὶ ἀρχούσῃ καὶ προκαθημένῃ τῆς ἀνατολῆς Ἰούλιος Γαΐος Καῖσαρ καὶ τὰ λοιπά. καὶ εἰσῆλθεν ὁ αὐτὸς Ἰούλιος Καῖσαρ ὁ δικτάτωρ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ κγ' τοῦ ἀρτεμισίου μηνός* ... 217 *χρηματίζει οὖν ἡ μεγάλη Ἀντιόχεια κατὰ τιμὴν ἔτος πρῶτον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ Γαΐου Ἰουλίου.*

Diese ganze Erzählung ist aus der einfachen Tatsache herausgesponnen[5], daß die cäsarische Ära von Antiochia vom 20. Artemisios des Jahres 49 v. Chr. zählte.[6] Diesen Tag und

---

[1] Dieser Tag ergibt sich aus Tacitus. Am 18. Dezember versucht Vitellius abzudanken (*Hist.* 3, 67), am folgenden Tage Eroberung des Kapitols, am 20. nimmt Antonius Primus Rom ein.

[2] In seiner römischen Quelle (Mommsen *Hermes* 4, 322) fand Iosephus diese Gleichsetzung nicht. [3] *Hermes* 28, 204.

[4] Ebenso ist der Kalender von Ephesus, den die Hemerologien verzeichnen, der Kalender der Provinz Asia, Mommsen *Athen. Mitt.* 24, 284.

[5] Der Schreiber, der Cäsar, nachdem er Kaiser geworden, nach Antiochien gehen läßt und von da nach Alexandrien, hatte keine Ahnung mehr von dem wirklichen Zusammenhang der Ereignisse.

[6] Kubitschek, Wissowa *R. E.* 1, 650 n. XLVII. Die Ära erscheint auf den Münzen erst unter Tiberius.

dieses Jahr hat man gewählt[1], weil es der Tag und das Jahr der Schlacht von Pharsalus ist. Nach dem julianischen Kalender fiel der Schlachttag, den der unberichtigte Kalender auf den 9. August setzt, auf den 7. Juni.[2] Eben der 7. Juni ist der 20. Artemisios des Kalenders von Tyrus. Demnach ist der 20. Artemisios des Malalas ein julianisches Datum[3] des durch Augustus reformierten Kalenders[4] von Antiochia.

Den Anfang des antiochenischen Jahres bildet der Monat Dios. Denn nach Iulian[5] ist der Loos der zehnte Monat der Antiochener, also der Dios der erste.[6] Die Bedeutung des Tages, den Licinius für das Fest des Sol bestimmt hatte, ist klar. Es ist der Neujahrstag in dem Kalender, der in seiner Residenz Antiochia galt. In diesem monotheistischen Sonnenkulte ist der Sol mit dem Zeus des Monates Dios völlig verschmolzen.

Nach seinem Siege über Licinius hat Constantin, um jede Spur des Sonnenkultes auszutilgen, den Kalender Syriens durch den römischen ersetzt. Die römischen Monatsnamen wurden nach den makedonischen umgenannt in der Weise, daß an

---

[1] Ideler *Chronologie* 1, 467. [2] Groebe bei Drumann 3^2, 812.

[3] Die beiden anderen Daten des Malalas sind erfunden. Denn die Schlacht bei Zela wurde am 20. Mai jul. d. Jahres 47 geschlagen, und Cäsar ging nach dem Siege nach Galatien.

[4] Wie sollte auch eine Chronik der späteren Kaiserzeit, aus der Malalas geschöpft hat, nach dem lunaren makedonischen Kalender gerechnet haben? Dies nahm Ideler an, *Chronologie* 1, 468. Ihm folgt Iudeich *Cäsar im Orient* S. 107f. Auch der Wortlaut des angeblichen Edictes verrät eine ganz späte Hand: *προκαθημένη τῆς Ἀνατολῆς*.

[5] Misopogon p. 467 ed. Hertl. *δεκάτῳ γάρ που μηνὶ τῷ παρ' ἡμῖν ἀριθμουμένῳ. Λῶον οἶμαι τοῦτον ὑμεῖς προσαγορεύετε.*

[6] Die Ansicht Idelers *Chronologie* 1, 455, daß Iulian den kleinasiatischen Kalender im Sinne hatte, ist gerade in dieser Schrift unmöglich. Clinton *Fast. Hell.* 3, 369 Anm. c. Die halbzweifelnde Ausdrucksweise ist ja nichts als sophistische Ziererei, über eine solche Bagatelle, wie es jede konkrete Tatsache ist, zu sprechen. Vgl. Kubitschek, *Österr. Jahresh.* VIII 104; dagegen mit Unrecht Schwartz *Gött. Gel. Nachr.* 1906, 325 f.

Stelle des römischen Namens der Name jenes makedonischen Monats tritt, dessen erster Tag in den angeglichenen römischen Monat fiel. So wurde der November zum Dios, weil der 1. Dios auf den 18. November fiel; der Artemisios tritt für den Mai ein, da der 19. Mai dem 1. Artemisios gleich war.[1] Schon Eusebius rechnet nach diesem Kalender[2], so daß die Zeit der Reform und ihr politisches Ziel sicher steht.

Und doch hat man diesen Kalender bereits dem Augustus zugeschrieben[3], so sehr eine solche Ansicht allem widerspricht, was wir von Augustus' Kalenderreform wissen.[4] Noch mehr widerspricht es dem Geiste dieses einzigen Herrschers, der niemals so roh und plump in das Leben der Völker eingegriffen hat. Anders Constantin. Zu seiner Zeit waren Römer und Griechen, wie der Glaube der Römer und Griechen, unter der langen Herrschaft der Illyrier gleichmäßig erstorben. So konnten die alten Kalender, deren Festordnung den Kern der alten Religionen umschlossen hatte, untergehen.

Die Ausbildung dieses monotheistischen Sonnenkultes ist das Werk jener Theologenschule von Emesa. Schon zur Zeit des Elagabal ist der Gott von Doliche völlig in den Kreis des Bal von Emesa aufgegangen. Denn während Elagabal der Gott von seinem Priesterkaiser zum Schutzgott der Legionen erhoben wurde[5], bestimmt dieser den Dolichenus zum Schutzgott der Auxilia[6], deren nationale Sondergottheiten er verdrängen soll. Nicht in dem Kopfe des Knaben entsprang der Gedanke der Universalreligion des Sonnengottes, sie ist die Schöpfung der emesenischen Priesterschaft.

---

[1] Dieser Kalender wurde dann auch auf Kleinasien erstreckt. Kaerst *de aeris* (Leipzig, Diss. 1890) p. 13.

[2] Clinton *Fast. Hell.* 3, 353 ff.

[3] Inschriften wie Waddington 3, 2 n. 2571 b beweisen nur, daß die semitischen Monate makedonisch benannt wurden.

[4] Vgl. Mommsen *Athen. Mitt.* 24, 487. Wilcken *Ostraka* 1, 789.

[5] *Religion d. r. Heeres* S. 60 f.

[6] *Religion d. r. Heeres* S. 59 f.

Die überragende Stellung, welche der Hohepriester von Emesa unter all den Priestern des Sonnengottes im Osten einnahm, tritt auch in den Namen der Prinzen des severischen Hauses hervor. Als die Frauen aus dem Priestergeschlechte von Emesa das römische Reich beherrschten, nannten sich die Söhne dieses Hauses nach einem Ahnherrn Bassianus. So hieß Caracalla, ehe er durch die wundervolle Adoption der ganzen Ahnenreihe des Commodus[1] die Namen des Philosophen Marcus Aurelius Antoninus erhielt. Auch Elagabal und Severus Alexander führten diesen Namen, um ihn erst bei der Thronbesteigung mit dem griechisch-römischen Herrschernamen zu vertauschen. Herodian 5, 3, 3 *Σοαιμὶς μὲν ἡ πρεσβυτέρα ἐκαλεῖτο, ἡ δὲ ἑτέρα Μαμαία. παῖδες δ' ἦσαν τῇ μὲν πρεσβυτέρᾳ Βασιανὸς ὄνομα, τῇ δὲ νεωτέρᾳ Ἀλεξιανός.* Dio 78, 30 *καὶ δύο ἐγγόνους ἄρσενας, ἐκ τῆς Σοαιμίδος Οὐαρίου τε Μαρκέλλου .. Ἀουΐτου, ἐκ τῆς Μαμμαίας Γεσσίου τε Μαρκιανοῦ .. Βασ ...*[2] Bei Xiphilinus, wo dieser Name des Alexander noch zweimal wiederkehrt[3], lautet er *Βασσιανός*. Aber bei Zonaras steht an der ersten Stelle *Βασιανός*[4], so daß die Übereinstimmung mit Herodian beweist, daß auch Dio so geschrieben. In den Text des Xiphilinus ist demnach die lateinische Form[5] Bassianus eingedrungen. Die Neueren haben in ihrer grenzenlosen Bewunderung für Dio[6] und ihrer ebenso grundlosen Ver-

---

[1] *Religion d. r. Heeres* S. 71.

[2] Eine Wiedergabe der Handschrift, die wirklich brauchbar wäre, müßte die zerstörten Kolumnen genau nachbilden, so daß der Leser die Lücken selbst bestimmen könnte.

[3] Dio 79, 17, 2; 18, 3.

[4] Diese Bemerkung fehlt in der Ausgabe von Boissevain.

[5] So in den Scriptores historiae Augustae u. s.

[6] Dio sieht die Dinge immer von der senatorischen Warte der römischen Annalistik, das heißt er sieht sie gar nicht. Denn die treibenden Kräfte der Zeit lagen nicht im Senate. So interessiert ihn bei den Empörungen gegen Elagabal nichts als der Umstand, daß die Führer keine echten Senatoren waren.

achtung des Herodian[1], der doch das Leben, wenn auch in niederer Sphäre, widerspiegelt, Herodians Angaben über die Namen des Knaben einfach verworfen. Aber da er die richtige Form des Namens Basianus gibt, so war er sich auch der Bedeutung bewußt. Denn aus zwei dacischen Inschriften geht hervor, daß Basus ein orientalischer Priestertitel ist:

C. III 7756 *I(ovi) o(ptimo) Aur(elius) Marinus*[2] *basus et Aur(elius) Castor po(ntifex)*[3] *Lydi circumstantes viderunt numen aquilae descidise* (sic) *monte super dracone(s) tres valida vi. Substrinxit aquila. Hi s(upra) s(cripti) aquila(m) de periculo liberaverunt.*

7834 *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Commagenorum [ae]terno Marinus Marian(i) bas(i) sacerdos I(ovis) o(ptimi) m(aximi) D(olicheni) pro s(alute) s(ua) suorumque omnium vot(um).*

Basianus heißt, wer von einem Basus abstammt, zum Hohenpriestertum berufen ist. Von den Söhnen des Septimius Severus hat nur der ältere, Caracalla, den Namen geführt. Deshalb ist die Angabe des Herodian durchaus glaubwürdig, daß auch der ältere seiner Großneffen, Avitus, Basianus hieß. Erst als Elagabal selbst Hoherpriester in Emesa wurde[4], wird der jüngere *Ἀλεξιανός* den Namen Basianus angenommen haben. Den Frauen aus dem Geschlecht der Hohenpriester von Emesa

---

[1] So führt selbst Mommsen unter den Zeugnissen für den Gegenkaiser des Severus Alexander den Herodian nicht einmal an, obwohl nur durch ihn Zusammenhang in die Ereignisse kommt. Herodian ist nach seinem eigenen Zeugnis 1, 2, 5 *ἐν βασιλικαῖς ἢ δημοσίαις ὑπηρεσίαις γενόμενος* kaiserlicher Freigelassener gewesen, der teils im Palastdienst, teils in der kaiserlichen Verwaltung beschäftigt wurde. Bedientenhaft ist sein Standpunkt. Aber er hat die Dinge miterlebt. Nun gar als Erzähler steht er turmhoch über Dios dürftiger Schulrhetorik.

[2] So wird zu lesen sein. Denn Marinus ist ein orientalischer, aus dem Kulte geschöpfter Name.

[3] So auch C. III 7999 für einen sacerdos der Palmyrener. Bekanntlich heißen auch die von Aurelian eingesetzten Priester des Sonnengottes pontifices Solis.

[4] Unter Macrinus, *Rhein. Mus.* 58, 223.

erschien dieser Name so herrschaftverheißend, daß er nur hinter dem eines Cäsar zurückstand.

Septimius Severus hat diese Herrschaftsgelüste der Nebenlinie seines Hauses zurückgedrängt[1], so stark ihn auch die eigene Frau in der orientalischen Auffassung der Kaisermacht beeinflußte.[2] Dennoch erscheint es schwer begreiflich, warum er das Werk der Zerstörung des Bestehenden mit so grausamer Härte betrieb.[3] Vielleicht, daß ein verdunkeltes Ereignis seines Lebens die Erklärung bietet. Unser Text der Vita berichtet 3, 6 *legioni IV Scythicae dein praepositus est circa Massiliam. post hoc Athenas petit studiorum sacrorumque causa et operum et vetustatum. ubi cum iniurias quasdam ab Atheniensibus pertulisset, inimicus his factus minuendo eorum privilegia iam imperator se ultus est.* Die sinnlose Ortsangabe *circa Massiliam* hat zu allerlei Konjekturen Veranlassung gegeben. Aber der Schaden liegt viel tiefer. Auch so ist es klar, daß Septimius Severus unter Commodus lange Jahre dem Staatsdienst fernblieb.[4] Die Frage ist nur, ob diese Zurückgezogenheit eine freiwillige war oder erzwungen. Wenn man aber bedenkt, daß er, obwohl bereits im Jahre 178 Praetor, erst gegen Ende der Regierung des Commodus zur Losung für Sicilien zugelassen wurde, so scheint er in der Zwischenzeit in der vollen Ausübung seiner senatorischen Rechte gehemmt gewesen zu sein. Es kann sogar sein, daß ihm der Aufenthalt in Italien durch eine Reihe von Jahren untersagt war.[5] So erklärt es sich, warum er gerade Massilia und Athen, beides

---

[1] *Rhein. Mus.* 58, 222. [2] *Religion d. r. Heeres* 8. 72.

[3] Sein Wesen charakterisiert am besten Iulian I p. 401 Hert. *μετὰ τοῦτον ὁ Σεβῆρος, ἀνὴρ πικρίας γέμων κολαστικός. Ὑπὲρ τούτου δέ, εἶπεν ὁ Σειληνός, οὐδὲν λέγω· φοβοῦμαι γὰρ αὐτοῦ τὸ λίαν ἀπηνὲς καὶ ἀπαραίτητον.*

[4] Etwa in den Jahren 180—186. Vgl. S. 223 Anm. 1.

[5] Über die Formen der Relegatio Mommsen *Strafr.* 964. Übrigens ist die Ausschließung von der Losung auch eine Form der Strafe für den Senator, Mommsen *Staatsr.* 2, 253.

civitates foederatae, die auch sonst von Verbannten aufgesucht wurden, zum Aufenthalt wählte. An beiden Orten blühte noch die reine Form griechischer Bildung, und die Vita zeigt es, daß Severus, der in Syrien die Vorstellungen orientalischer Theosophie in sich aufgenommen, mit den Athenern in Zwiespalt geriet. In diesen Jahren der Ausschließung vom Staatsleben mag sein Geist jene Richtung genommen haben, die ihn mit tiefem Hasse gegen das herrschende politische System erfüllte. Worin das Strafgericht bestand, das er über Athen verhängte, vermögen wir noch zu erkennen. Dittenberger hat auf Grund der attischen Ephebenlisten[1] gezeigt, daß die Bürgerrechtsverleihung Caracallas auch auf Athen erstreckt wurde. Dagegen steht es sicher durch Wolters Erläuterungen zu einer spartanischen Inschrift[2], daß der gleiche Segen Sparta nicht traf. Sparta ist civitas foederata geblieben, Athen dagegen hat dieses Privileg durch Septimius Severus verloren. Der Stolz Griechenlands ist unter dieser eisernen Hand zu einer einfachen Landstadt herabgedrückt worden. Nichts kann den Wandel der Zeiten schärfer bezeichnen. Unter Traian schrieb Plinius noch, ep. 8, 24, 4 *habe ante oculos hanc esse terram quae nobis miserit iura, quae leges non victis, sed petentibus dederit, Athenas esse quas adeas, Lacedaemonem esse quam regas; quibus reliquam umbram et residuum libertatis nomen eripere durum ferum barbarum est.* Die Nacht der Barbarei ist es denn auch, die seit Septimius Severus die griechisch-römische Welt bedeckt.

Die Zeit des Schriftstellers Uranius

Die Ansicht Stemplingers[3], daß Uranius seine Bücher über Arabien nach Diocletian verfaßt habe, findet eben auch die Zustimmung Hommels.[4] Und zwar soll dies bewiesen

[1] *Inscr. Graec.* 3, 1177. [2] *Athen. Mitt.* 28, 294.
[3] *Philologus* 63, 626.
[4] Der ihn zu einem byzantinischen Bischof macht, *Philologus* 65, 475.

werden durch die Artikel des Stephanus Byz. *Πάλμυρα, φρούριον Συρίας, οὗ μέμνηται Οὐράνιος ἐν Ἀραβικῶν δευτέρῳ* und *Νικηφόριον, οὕτως ἡ Κωνσταντῖνα ἡ περὶ Ἔδεσσαν πόλις, ὡς Οὐράνιος*. Denn Palmyra sei erst durch Diocletian zu einem bloßen Truppenlager herabgesunken. Nun aber gehörte Palmyra schon seit Septimius Severus zur Provinz Phoenike[1] und ist niemals mehr eine Stadt Syriens geworden. Auch wird zur Ergänzung der Angabe des Uranius hinzugefügt *οἱ δ' αὐτοὶ Ἀδριανοπολῖται μετωνομάσθησαν ἐπικτισθείσης τῆς πόλεως ὑπὸ τοῦ αὐτοκράτορος*. Daraus kann man nur schließen, daß Uranius noch vor Hadrian geschrieben hat. Das kostbare Fragment lehrt uns, daß Palmyra unter den Seleuciden nur ein Kastell der Wüstenstraße war. Seine Bedeutung als Handelsplatz erlangte es erst, als es die Grenzstadt der römischen Provinz Syrien wurde. In der zweiten Notiz wird Uranius nur für den alten Namen Nicephorium und nicht für den neuen Constantina angeführt. Denn das Lemma enthält ja weiter gar nichts.

Wenn man die Fragmente bei Müller[2] und diejenigen, die Stemplinger aus Vermutung auf Uranius bezogen hat, die sich allerdings sehr vermehren lassen[3], durchmustert, so tritt uns überall eine ausgezeichnete Gelehrsamkeit entgegen, die das Urteil des Stephanus *ἀξιόπιστος δ' ἀνὴρ περὶ τὰ τοιαῦτα· σπουδὴν γὰρ ἔθετο ἱστορῆσαι ἀκριβῶς τὰ τῆς Ἀραβίας*, vollkommen rechtfertigt. Sein Buch war keine bloße Geographie, sondern auch ein Geschichtswerk. Denn er hat den syrischen Krieg Ptolemäus II. erzählt. Dies zeigt das Fragment 2 bei Müller: *Σένονες, ἔθνος Γαλατικόν, ὡς Οὐράνιος ἐν Ἀραβικῶν*

---

[1] Dig. 50, 16, 1, 5 *est et Palmyrena civitas in provincia Phoenice,* aus Ulpians liber de censibus.

[2] *Frag. hist. Gr.* 4, 5, 23 ff.

[3] Außer anderen Nachrichten bei Stephanus gehen vor allem die trefflichen Notizen des Suidas auf Uranius zurück. Vgl. meine Darlegungen in Brünnow und Domaszewski *Provincia Arabia* I 188.

πρώτῳ. Damals war ein Teil des gallischen Wanderschwarmes, der Delphi bedroht hatte, in den Dienst des Ptolemäus getreten und wurde bei dem Versuche, sich der Schätze des Königs und der Herrschaft zu bemächtigen, vernichtet.[1] Hier war also der Anlaß der gallischen Wanderung zu gedenken, und wenn Uranius die Senonen, die Asien nie gesehen, wohl aber Rom zerstört[2] haben, nannte, so erkennt man, daß Rom bereits auch die Geschicke der hellenistischen Staaten beeinflußte, als Uranius schrieb. Dieses Eingehen auf die Geschichte Ägyptens beweist, daß die Nabatäer damals unter ägyptischer Oberherrschaft standen, wie ich dies aus der Entwickelung der Architektur in Petra nachgewiesen hatte. Nicht minder bestätigt diesen politischen Einfluß die Form des syromakedonischen Kalenders im Reich der Nabatäer, der wie der ägyptische geordnet ist.[3] Er gedachte der Ermordung des Alexander Balas[4] und nennt allein den Ort seines Todes Motho, d. h. den Ort südlich von Charak Moab.[5] Damals also erstreckte sich das Reich der Nabatäer bereits nördlich des Hesa. Von den ersten Königen der Nabatäer gedenkt er des Obodas I. und Aretas III. mit ausgezeichneter Kenntnis und erwähnt die göttliche Verehrung, die Obodas nach seinem Tode genoß, und das Orakel, das ihm geworden und bei einer Stadtgründung Aretas III. befolgte. Beides Züge hellenistischen Herrschertums. Immer spricht er nur von den Städten der Nabatäer[6], gedenkt nie der Römer. Sein Werk ist eine Frucht der Hellenisierung der Nabatäer, die unter Aretas III. Phil-

[1] Niese *Geschichte der makedonischen Staaten* 2, 137.

[2] Nissen *Italische Landeskunde* 2, 377. [3] Ideler *Chron.* 1, 437.

[4] Niese a. a. O. 3, 265. Er heißt bei Uranius Ῥάβιλος. Das ist ein echter nabatäischer Königsname, denn der letzte Herrscher des Reiches heißt ebenso. Danach ist dies der Nachfolger Aretas I. Jener Zabelos der griechischen Überlieferung ist mit ihm identisch oder ein Unterkönig des Rabel.

[5] Vgl. *Provincia Arabia* I 104.

[6] *Fragment* 23.

hellen eintrat[1]; damals hat er geschrieben. Der Name Uranius ist eine Übersetzung aus dem Semitischen und findet sich in sakraler Bedeutung in Emesa.[2] Aber Petra ist als echte Kaufstadt so wenig literarisch tätig gewesen[3] als Venedig oder Hamburg. Deshalb scheint es mir möglich, daß Uranius einem emesenischen Priestergeschlechte entstammte, und ebenso als erster die Geschichte der zu Hellenen gewordenen Araber geschrieben hat, wie die Priester[4] Manetho und Berosus die Geschichte ihrer Völker.

---

[1] *Provincia Arabia* I 190. [2] Vgl. oben S. 229.

[3] Vgl. die Schilderung Petras bei Strabo, der es ja nie unterläßt, die Literaten, die aus einer hellenisierten Stadt hervorgegangen sind, zu nennen.

[4] Auch Strabos Familie war gleicher Herkunft.

Der Selbstmord

Von **Rudolf Hirzel** in Jena

[Fortsetzung]

Mittel des Selbstmordes

Wenn unsere Zeit über die Häufigkeit des Selbstmordes zu klagen hat, so ist die Ursache nicht bloß die Neigung dazu, die wie ein Miasma die Luft erfüllt, sondern fast ebensosehr der Umstand, daß dem modernen Menschen zu diesem Zwecke in allerlei rasch und schmerzlos wirkenden Giften viel mehr und leichtere Mittel zur Hand sind als den älteren Zeiten, in denen er zumeist nur auf gewaltsame Weise, durch Schwert, Strick u. dgl., möglich wurde und daher ein höheres Maß von Entschluß und Willensstärke erforderte.[1] Ohne Rücksicht auf die Schwierigkeit des Mittels, unter allen Umständen, in den Tod zu gehen ist ein Grad der Verzweiflung, den die Menschen seltener erreichen. Daher stellte Kleopatra sorgsame Studien über die Wirkungen der Gifte, ihre Schnelligkeit und Schmerzlosigkeit an[2], und schon längst hatte in ähnlicher Weise der Aristophanische Dionysos erwogen, welcher Weg in die Unterwelt der schnellste und bequemste sei.[3] Dieser echte Repräsentant des attischen Publikums vergißt dabei auch des Schierlings nicht, der damals anfing, als rasch und schmerzlos wirkend, unter den Giften berühmt zu werden.[4] Und insbesondere galt Attika als das Land, das wie den edelsten Honig

---

[1] Daher kann Lessings Orsina sagen (*Em. Gal.* 4, 7), daß Gift nur für Weiber, nicht für Männer sei. S. o. S. 102.

[2] Plutarch *Anton.* 71. [3] *Frösche* 117 ff.

[4] Theophr. *Hist. plant.* IX, 8, 3. Erst im 5. Jahrhundert kommt in Aufnahme die Hinrichtung durch den Schierlingstrank: Lipsius *Att. Recht* I 77, 101.

so auch den besten Schierling hervorbrachte.[1] Wenn daher dort und damals der Schierlingstrank in Mode kam[2], und wenn die Bequemlichkeit dieses Mittels eine weitere Ursache der zunehmenden Häufigkeit des Selbstmordes wurde, so wäre dies begreiflich genug.

Attika. Legalisierung des Selbstmordes.

Man ist in Versuchung, von einem goldenen Zeitalter des Selbstmordes zu sprechen, und zwar in Attika. Denn hier war es, wo der Selbstmord in gewissem Sinne sogar legalisiert wurde. In einer Zeit, in der der Selbstmord ebenfalls epidemisch war, in der Zeit der römischen Kaiser, wurde zu ihm ermuntert durch Vorrechte, wie den Ausschluß der Vermögenskonfiskation, die sich mit ihm verknüpften[3], ja man führte ihn im Rechtswege herbei, indem man die Verurteilten nötigte sich selbst das Leben zu nehmen.[4] Auch in den makedonisch-alexandrinischen Zeiten, die auch in anderer Hinsicht den römischen Kaisern Vorbilder darboten, begegnet dasselbe öfter.[5] Schon viel früher wurde es aber in Athen den dreißig Tyrannen zum Vorwurf gemacht, daß sie die Menschen nötigten, den Schier-

[1] Plutarch *Dion* 58, vgl. aber auch Theophr. *Hist. plant.* IX 15, 8. 16, 8 über Susa, und über Attika Plutarch *Demetr.* 12 (*κώνειον, ἄλλως μηδὲ τῆς χώρας πολλαχοῦ φυόμενον*).

[2] Euripides' Stheneboia trank den Schierlingsbecher (Schol. Arist. *Frösche* 1043, o. S. 99, 2), der also hier wie sonst anderes Moderne dem alten Mythos aufgezwungen wird. Die Art sodann, in der Platon *Lysis* 219E den Schierlingstrank als Beispiel benutzt, zeigt, daß dergleichen damals in Athen — man möchte sagen — zu den täglichen Erfahrungen gehörte, wie sie Sokrates zu seinen Demonstrationen dienlich waren. Auch auf der Nachbarinsel Athens, auf Keos, geschah der offizielle Selbstmord durchweg vermittelst des Schierlings (Belege bei B. Schmidt *N. Jahrb. f. d. klass. Altert.* 11. 1903, S. 619f.) und wurde deshalb, wie es scheint, auch in der offiziellen Sprache durch *κωνειάζεσθαι* bezeichnet (Strabon X 486).

[3] Tacit. *Ann.* 6, 29, Cass. Dio 58, 15, Mommsen *Strafr.* 438, 8.

[4] Mommsen *Strafr.* 934, 3. Joseph. *Arch.* XVIII 8, 9: *ἡ* (sc. *τοῦ Γαΐου ἐπιστολή*) *κελεύουσα αὐτὸν τελευτᾶν αὐτόχειρα.*

[5] Diodor. Sic. XIX 11, 6. XX 21, 1 (Burckhardt *Gr. Kulturgesch.* 2, 418) 27, 3. Vgl. Appian Syr. 69: *τὴν μητέρα . . . φάρμακον πιεῖν ἠνάγκασεν.*

lingsbecher zu leeren und so Mörder ihrer selbst zu werden[1]; und dementsprechend als Selbstmord, obschon als einen aufgenötigten, faßte Platon auch den Tod des Sokrates auf.[2] Wie in diesem Falle der Einzelne Henkersdienste an sich selbst verrichten mußte, so hat man in ähnlicher Weise ihn auch genötigt nicht bloß sein eigener Nachrichter, sondern auch Richter zu werden, indem man ihm die Wahl der Strafe überließ.[3]

---

[1] Lysias 12, 96: *οἳ τοὺς μὲν ἐκ τῆς ἀγορᾶς τοὺς δ' ἐκ τῶν ἱερῶν συναρπάζοντες βιαίως ἀπέκτειναν, τοὺς δ' ἀπὸ τέκνων καὶ γονέων καὶ γυναικῶν ἀφέλκοντες φονέας αὑτῶν ἠνάγκασαν γενέσθαι.* Vgl. 17: *Πολεμάρχῳ δὲ παρήγγειλαν οἱ τριάκοντα τὸ ἐπ' ἐκείνων εἰθισμένον παράγγελμα, πίνειν κώνειον.* Xenoph. *Hell.* II 3, 56: *καὶ ἐπεί γε ἀποθνήσκειν ἀναγκαζόμενος τὸ κώνειον ἔπιε* (Theramenes) *κτλ.*

[2] Sokrates selber sagt in Platons *Phaidon* 62 C: *Ἴσως τοίνυν ταύτῃ οὐκ ἄλογον, μὴ πρότερον αὑτὸν ἀποκτιννύναι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ, ὥσπερ καὶ τὴν νῦν ἡμῖν παροῦσαν.* Der strenge Sinn der Worte, von dem wir nicht genötigt sind abzugehen, ist der im Text vorausgesetzte. Gewöhnlich scheint man sie aber anders zu verstehen, und zwar in dem Sinne, man dürfe sich nicht selbst töten und nicht eher sterben, bevor man durch Gott dazu genötigt werde. Wenigstens finde ich nicht, daß ein Erklärer irgend etwas bemerkt hätte über die gewiß zunächst auffallende Tatsache, daß Sokrates hier unter die Selbstmörder gerechnet wird. Nur in der alten *Acerra Philologica* (Zürich 1708) wird im Register der Tod des Sokrates unter „Selbstmord“ angeführt; während J. Burckhardt *Gr. Kulturgesch.* 2, 422 zwar von dem „tatsächlichen Selbstmorde“ redet, darunter aber „die Verschmähung der Flucht und absichtliche Erbitterung der Richter“, nicht das Trinken des Schierlingbechers versteht. Vgl. über die Platonstelle meine *Untersuchungen zu Ciceros phil. Schrift.* II 300, 2. Platon gibt *Gess.* IX 873 C verschiedene Fälle an, in denen ausnahmsweise der Selbstmord gestattet ist, und auch die im Phaidon zugelassene Ausnahme fehlt dort nicht, sondern ist enthalten in den Worten *πόλεως ταξάσης δίκῃ.* Daß Sokrates diese äußerste Notwendigkeit abwartete und sich nicht schon vorher, wie er gekonnt hätte, durch Aushungern den Tod gab, betont Seneca *Epist.* 70, 9. An dem Oxymoron eines freiwilligen Todes, zu dem der Mensch gezwungen wird, nahmen die Alten keinen Anstoß, wie auch die Worte des Dion Chrys. *Or.* 43 p. 192 R lehren *παρασχὼν ἀνάγκην αὑτοῖς ἑκουσίως ἀποθανεῖν* und Lucan *Phars.* 4, 484 f. „cogitur velle mori“.

[3] Den Befehl, sich das Leben zu nehmen, faßte Caligula in seinem Brief an Petronius in folgende Worte (Joseph. *Arch.* 18, 8, 8 vgl. 9):

Auch dies Verfahren hat seine Parallele in dem „liberum mortis arbitrium"[1] der römischen Kaiser- und in der makedonischen Zeit[2], ja darüber hinaus im deutschen Recht.[3] Wenn dasselbe aber in Athen, und wohl nicht zufällig, an den Namen des Theramenes, dessen Heimat die Selbstmordinsel Keos war[4], geknüpft wird[5], so dürfen wir annehmen, daß es zu dessen Zeit in Athen, und vielleicht nicht ohne sein Zutun, besonders im Schwange war. Die tragische Bühne des Euripides zeigt sich abermals als der treue Spiegel des Lebens ihrer Zeit: wie Stheneboia hier den modischen Schierlingsbecher trank[6], wie Aiolos durch Übersenden des Schwertes an die Tochter das Beispiel eines er-

---

κελεύω σε σαυτῷ κριτὴν γενόμενον (quasi αὐτοκατάκριτον Kirchmann *De funer. Rom.* S. 487) λογίσασθαι περὶ τοῦ ποιητέου σοι ὑποστάντι ὀργῇ τῇ ἐμῇ, ἐπεί τοι παράδειγμα ποιοῖμ' ἄν σε τοῖς τε νῦν πᾶσι καὶ ὁπόσοι ὕστερον γένοιντ' ἄν, μηδαμῶς ἀκυροῦν αὐτοκράτορος ἀνδρὸς ἐντολάς.

[1] Tacit. *Ann.* 11, 3. libera mortis facultas: Dig. 48, 19, 8, 1. Mommsen *Strafr.* 934.

[2] Über die Hinrichtung der Eurydike durch Olympias erzählt Diodor Sic. 19, 11, 6: Εἰσέπεμψεν οὖν αὐτῇ ξίφος καὶ βρόχον καὶ κώνειον, καὶ συνέταξε τούτων ᾧ βούλοιτο καταχρήσασθαι πρὸς τὸν θάνατον. Älian *V. H.* 13, 35.

[3] J. Grimm *RA.* 741 gibt zahlreiche Beispiele, unter anderen die Wahl zwischen Selbstentmannung, Lebendigbegräbnis oder Feuertod und zwischen Tod, Leibeigenschaft und steuerlosem Schiff.

[4] Vgl. hierzu auch Welcker *Kl. Schr.* 2, 505.

[5] Die sprichwörtlichen τρία Θηραμένους: Polyzelos' Δημοτυνδάρεως bei Kock *Fr. com.* I S. 790. Aristoph. Τριφάλης a. a. O. S. 531. Bei Polyzelos sind es κακά, zwischen denen man zu wählen gezwungen wird. Auch J. Grimm *RA.* 741 spricht „von den drei vorgelegten Übeln", zwischen denen in dem von ihm vorgelegten Beispiel die Friesen wählten. Obgleich die einzelnen κακά von Verschiedenen verschieden bezeichnet werden (Lobeck *Aglaoph.* 740, 1 *Paröm. Gr.* II S. 41, 40, vgl. Athen. IV 157 D und Schol. Pindar *Ol.* 1, 97), so fehlt doch der für Keos und einen Keer als Urheber der Verordnung charakteristische Schierlingstrank nur ausnahmsweise. Ein Gegenstück bilden τρία καλὰ στὸν ἄνθρωπο eines neugriechischen Distichons b. Thumb *Handb. d. neugr. Volksspr.* S. 142. Vgl. auch die τρί' ἀγαθά von Delos, Kriton *Fr.* 3, 6 (Kock *Fr. com.* III S. 354). Nur scheinbar ähnlich sind dagegen τὰ τρία Στησιχόρου.

[6] O. S. 99, 2.

zwungenen Selbstmordes gibt[1], so haben wir im Orest das Verfahren des Theramenes oder ein demselben sehr ähnliches, indem den Geschwistern nach dem Spruch des Volksgerichts die Wahl gelassen wird, ob sie durch den Strick oder durchs Schwert enden wollen.[2]

Je öfter wir nun auch sonst, bei ganz anderen Völkern und zu ganz anderen Zeiten, die Neigung finden, die Vollziehung des Todesurteils den Verurteilten zuzuschieben oder dieselben doch dabei auf irgendeine Art mitwirken zu lassen[3], um so

---

[1] Welcker *Gr. Trag.* S. 869. In Sostratos' Worten (Stob. *Fl.* 64, 35) erscheint dieser Selbstmord ausdrücklich als legalisiert, da es von der Kanake heißt, daß sie *ὡς νόμον δεξαμένη τὸν σίδηρον αὐτὴν ἀνεῖλε* (Plutarch *Parall.* 28).

[2] Wenigstens läuft es darauf in der Auffassung des Boten hinaus. 945f.: *μόλις δ' ἔπεισε μὴ πετρούμενον θανεῖν*
τλήμων Ὀρέστης· αὐτόχειρι δὲ σφαγῇ
ὑπέσχετ' ἐν τῇδ' ἡμέρᾳ λείψειν βίον
σὺν σοί. — — — — — — — —
— — — — — — — — — — —
ἀλλ' εὐτρέπιζε φάσγαν' ἢ βρόχον δέρῃ.

Ebenso sagt Orest 1035f.:
τόδ' ἦμαρ ἡμῖν κύριον· δεῖ δ' ἢ βρόχους
ἅπτειν κρεμαστοὺς ἢ ξίφος θήγειν χερί.

Von der öffentlichen und eben deshalb schimpflicheren Gemeindestrafe, die die Gemeinde nicht bloß beschließt, sondern auch ausführt, durch Steinigung (49f.: *διοίσει ψῆφον Ἀργείων πόλις, εἰ χρὴ θανεῖν νὼ λευσίμῳ πετρώματι, ἢ φάσγανον θήξαντ' ἐπ' αὐχένος βαλεῖν.* 945f.: *μόλις δ' ἔπεισε μὴ πετρούμενος θανεῖν*, hier doch nicht wohl mit Lipsius *Att. Recht* 1, 6f., als Ausdruck der Selbsthilfe, sondern einer förmlichen Volksjustiz anzusehen, vgl. H. Swoboda *Beiträge zur griech. Rechtsgesch.* S. 39, 1), hebt sich hier deutlich ab, wie ein fast privater Akt, der Selbstmord und erscheint als eine Vergünstigung, durch die der Mensch noch einmal und bis zuletzt in seiner Freiheit geachtet wird.

[3] Jedem fällt die grüne Schnur des Orients ein und jedem in unserem japanisierenden Zeitalter das Harakiri dieses Volkes, das ja nicht bloß freiwillig geübt, sondern auch als verordnete Strafe vollzogen wird. Auf ein solches Verfahren wäre anwendbar der Ausdruck „jemanden selbstmorden“, den man gelegentlich in unseren sprachmordenden Zeitungen lesen konnte. Sehr merkwürdig ist, was aus dem alten Orient Diodor. Sic. III 5, 2 über die Äthiopen berichtet: *Ἔθος δ' αὐτοῖς ἐστι μηδένα τῶν ὑποτεταγμένων θανάτῳ περιβάλλειν, μηδ' ἂν καταδικασθεὶς ἐπὶ θανάτῳ τις φανῇ τιμωρίας ἄξιος, ἀλλὰ πέμπειν τῶν ὑπηρετῶν τινα*

mehr müssen wir nach den Gründen eines so natürlich scheinenden Verfahrens fragen, die deshalb nicht bloß vorübergehende Launen sein können. In vielen Fällen handelt es sich hierbei um eine Milderung der Strafe[1], in anderen dagegen erscheint ein solches Verfahren gerade als Grausamkeit und wird als solche den Dreißig in Athen von Lysias[2], der Olympias von Diodor[3] zum Vorwurf gemacht. — Wer in dieser Weise

---

σημεῖον ἔχοντα θανάτου πρὸς τὸν παρανενομηκότα· οὗτος δ' ἰδὼν τὸ σύσσημον, καὶ παραχρῆμα εἰς τὴν ἰδίαν οἰκίαν ἀπελθών, ἑαυτὸν ἐκ τοῦ ζῆν μεθίστησι. Nicht die volle Exekution, aber doch ein Mitwirken dazu ist die Kreuztragung der Sklaven (Mommsen *Strafr.* 920, 3) und Christi (*Ev. Joh.* 19, 17, Dav. Strauß *Leben Jesu* 2, 527), womit verglichen werden muß, was Pufendorf *De jure naturae* VIII, 3, 4 (S. 1153 Frankfurt 1684) als Sitte der alten Lithauer erwähnt „ut damnati sibi crucem erigerent et suis se manibus suspenderent". Vgl. Cromer *De rebus Polon.* XVI S. 399. Hatte man mehrere Verurteilte, so konnten sie nach einem ähnlichen Verfahren veranlaßt werden, einer am anderen die Strafe zu vollstrecken: conspirationis adjutores capillos sibi vicissim detondeant, nares sibi invicem praecidant (Grimm *RA.* 702). Erzwungenes Selbstaufhängen auch bei Brunner *Deutsche Rechtsgesch.* II 470, 15.

[1] Insbesondere wenn dem Verurteilten auch die Wahl der Todesart freigestellt wurde, wie dies schon Mommsen *Strafr.* 934 aussprach. Der Jugend des Q. Flaccus gegenüber ließ man sich zu einer solchen Milderung schon in der Zeit der Republik herbei, wenigstens nach einer Nachricht (Appian bell. civ. 1, 26). Eur. *Or.* 50 f., 944 ff., 1035 f. wird von dem Volksgericht die bereits beschlossene Steinigung der Geschwister herabgesetzt zur Selbsthinrichtung und Wahl der Todesart; auch das Übersenden des Schwertes an die Kanake durch den eigenen Vater (o. S. 247, 1) ist doch wohl als eine mildere Form der Hinrichtung zu fassen. Indem die Syrakuser Demosthenes hindern, sich selbst zu töten, und ihn für die Hinrichtung durch den Henker aufsparen (o. S. 89, 1), gestehen sie, daß auch in ihren Augen letzteres die schwerere Strafe war. Über den Selbstmord auf Keos, hervorgegangen aus ursprünglicher Tötung durch andere, vgl. B. Schmidt *N. Jahrb. f. d. klass. Altert.* 11 (1903) S. 625. Denselben Sinn hatte das Harakiri der Japaner, insofern es als Strafe auf Vornehme eingeschränkt wurde.

[2] O. S. 245, 1.

[3] Den o. S. 246, 2 angeführten Worten geht voraus, was von der Olympias gesagt wird: Ἐπὶ πολλὰς δ' ἡμέρας παρανομήσασα τοὺς ἠτυχηκότας, ἐπειδὴ παρὰ τοῖς Μακεδόσιν ἠδόξει διὰ τὸν πρὸς τοὺς πάσχοντας ἔλεον, τὸν μὲν Φίλιππον προσέταξε Θρᾳξί τισιν ἐκκεντῆσαι, βασιλέα γεγενημένον ἓξ ἔτη καὶ μῆνας τέτταρας, τὴν δ' Εὐρυδίκην παρρησιαζομένην καὶ

grausam war, gewann dabei für sich noch, daß er selbst für unschuldig, wenigstens für frei von Blutschuld gelten konnte, und diese Absicht, vom Morde rein zu bleiben, nicht Blutschuld auf Blutschuld zu häufen, ist so oft bei der Wahl der Strafe bestimmend gewesen[1], daß wir es gern glauben, wenn

---

βοῶσαν αὐτῇ μᾶλλον προσήκειν ἤπερ 'Ολυμπιάδι τὴν βασιλείαν, ἔκρινε μείζονος ἀξιῶσαι τιμωρίας. Ähnlich urteilt Cassius Dio 58, 15, 4: ὥσπερ οὐ πολλῷ δεινότερον ὂν αὐτοχειρίᾳ τινὰ ἀποθανεῖν ἀναγκάσαι τοῦ τῷ δημίῳ αὐτὸν παραδοῦναι.

[1] Die juristische Theorie mag uns noch so sehr die Unschuld des Henkers versichern und beweisen (Pufendorf *De jure nat.* VIII 4, 6 S. 1218f. Frankfurt 1684), in den Augen des Volkes wird er immer mit Blut befleckt bleiben und kann deshalb auch, wie insbesondere aus dem modernen Griechenland bekannt ist, ein Opfer der Blutrache werden. Wie segensreich mußte daher in Zeiten der noch nicht erstorbenen Blutrache der Selbstmord des Verbrechers wirken, da er das Verbrechen in sich selbst erstickt und die Kette der Untaten zerreißt. Wenn Aiolos seiner Tochter das Schwert schickt (o. S. 247, 1), so ist sein Nebengedanke (s. auch o. S. 248, 1) dabei doch wohl auch der, daß er keine Blutschuld, und namentlich nicht die Schuld des nächsten eigenen Blutes, auf sich laden wollte. Aus demselben Grunde scheut sich Orest die Schwester zu töten, obgleich sie es von ihm begehrt, und bestärkt sie dadurch in dem Entschluß sich selbst das Leben zu nehmen (Eur. *Or.* 1039f. Kirch.: ἅλις τὸ μητρὸς αἷμ' ἔχω· σὲ δ' οὐ κτενῶ κτλ.). Immer blickt in den verschiedensten Formen die Vorstellung durch, daß, wer den Tod eines anderen, sei es auf rechtmäßige oder verbrecherische Weise, nur veranlaßt, nicht selber ausführt, hierdurch nicht zum Mörder wird und von Schuld frei bleibt. Auch Verbrecher verfahren so: daher Aristophanes' *Plutos* 68f. der Vorschlag, den blinden Plutos an den Rand eines Abgrundes zu stellen und ihn dort seinem Schicksal zu überlassen; aber auch Rubens Rat, Joseph in eine Grube zu werfen und dort sterben zu lassen, hatte keinen anderen Grund nach der Erläuterung, die von den Worten 1. *Mos.* 37, 22 gibt Joseph. *Arch.* II, 3, 2 (ἠξίου γὰρ αὐτοὺς αὐτόχειρας μὲν μὴ γενέσθαι τἀδελφοῦ . . . . καὶ τό γε μὴ μιανθῆναι τὰς χεῖρας αὐτοὺς κερδαίνειν); und so muten auch die Schiffer Arions, da sie seinen Tod beschlossen haben, diesem Selbstmord zu, indem sie ihm dabei die Wahl lassen, ob er Hand an sich legen oder ins Meer springen will (Herodot 1, 24). Besonders beliebt war deshalb das Aussetzen von Kindern und Erwachsenen auf Flüssen, Meeren und in der Wildnis, wie aus zahllosen Beispielen der Sage und Geschichte bekannt ist (vgl. außerdem Grimm *RA.* 701; hiernach war es eine besonders altertümliche Strafe, daß man Diebe und Mörder, deren Hinrichtung vermieden werden

wir hören, der Kaiser Tiberius sei hierdurch in seiner Beförderung des Selbstmordes der Verurteilten bestimmt worden[1],

sollte, in einem Schiff ohne Ruder „rinnen“ ließ), oder das Lebendigbegraben (Soph. *Antig.* 773ff., 883ff., *ἐν τάφῳ καθεῖρξεν Fr.* 587 Nauck², *τοὺς γονέας . . ἐγκλεισθέντας λιμοκτονεῖσθαι* Sitte der Kaspier nach Strabo XI 517 und nach diesem *ἀνεκτότερον καὶ τῷ Κείων νόμῳ παραπλήσιον.* Soph. *El.* 379ff. wird Elektra damit bedroht. Strafe der Vestalinnen in Rom, Mommsen *Strafr.* 929) und Einmauern (Grimm *RA.* II 276). Vgl. auch Tacit. *Ann.* 6, 25. Wenn man in den letzteren Fällen noch Lebensmittel verabreichte (Soph. *Ant.* 775 mit Schol. und Schneidew., Grimm a. a. O. vgl. Anna Comn. *Alexias* XIV Schl., wo derartiges wenigstens vorschwebt), so war auch dies nur des *ἀφοσιοῦσθαι* wegen und deutet auf dieselbe Absicht (zu der sich der Sophokleische Kreon ausdrücklich mit Worten bekennt, als er die Antigone lebendig begraben heißt), auf diese Weise *ἁγνὸς* und von *ἄγος* frei zu bleiben (889. 773), und die in Tausendundeiner Nacht den Zauberer leitet, da er den Ala-ed-Din unter die Erde verschließt, damit dieser stürbe und er selber doch keinen Mord an ihm vollbracht habe (VII 20 S. 24 Übers. von Henning). Noch in viel späterer Zeit fand Withold, Fürst der Lithauer, es widersinnig, daß durch die Hinrichtung eines Verbrechers ein dritter, am Verbrechen unschuldiger, mit einem Mord belastet wurde, und traf deshalb bei seinem Volk die Einrichtung, daß jeder zum Tode Verurteilte sich selbst entleiben solle (Montaigne *Essais* III 1). Auch das Austreiben des Verbrechers in die Fremde und Wüste, wie es uns ähnlich schon bei den Griechen und dann namentlich bei den Deutschen begegnet, ist nach solchen Analogien mindestens zum Teil zu erklären und nicht ausschließlich (Fr. Kauffmann *Beitr. z. Gesch. d. deutsch. Spr.* 18, 177ff., Golther *Germ. Myth.* 548f.) als Opferung zu fassen (vgl. übrigens auch Wissowa *Religion u. Kultus d. Röm.* S. 326, 4), die doch gerade der Fromme am liebsten selbst vollziehen mußte, während er ebenso natürlich die Blutschuld von sich ab- und anderen zuwälzte (Golther a. a. O.: „sein Leben ist verwirkt, er kann von jedermann getötet werden“).

[1] Cassius Dio 58, 15: *ὀλίγαι γὰρ πάνυ* (sc. *οὐσίαι*) *τῶν ἐθελοντηδὸν πρὸ τῆς δίκης τελευτώντων ἐδημεύοντο, προκαλουμένου διὰ τούτου τοὺς ἀνθρώπους τοῦ Τιβερίου αὐτοέντας γενέσθαι, ἵνα μὴ αὐτός σφας ἀποκτείνειν δοκῇ κτλ.* 16, 3: *τῇ δ' αὐτῇ ἐκείνῃ διανοίᾳ ᾗ τὰ τῶν ἑκόντως ἀποθνησκόντων χρήματα οὐκ ἀφῃρεῖτο, καὶ τὰς ἐσαγγελίας πάσας ἐς τὴν γερουσίαν ἐσῆγεν, ὅπως αὐτός τε ἔξω αἰτίας, ὥς γε καὶ ἐδόκει, ᾖ, καὶ ἡ βουλὴ αὐτὴ ἑαυτῆς ὡς καὶ ἀδικούσης τι καταψηφίζηται.* Ähnliches berichtet derselbe 67, 3, 4 über Domitian: *καὶ οὐκ ὀλίγους γε αὐτοὺς ὑφ' ἑαυτῶν παρεσκεύαζε τρόπον τινὰ ἀποθνήσκειν, ἵν' ἐθελοντηδὸν ἀλλ' οὐχ ὑπ' ἀνάγκης δοκῶσι τοῦτο πάσχειν.* Aus dem gleichen Grunde zweifelt an dem Selbstmord der Agrippina Tacitus *Ann.* 6, 25.

und weiter danach aus dem ähnlichen Verhalten der athenischen Tyrannen[1] auch das gleiche Motiv herauslesen mögen. — Mit diesem Motiv verband sich ein anderes, und beide erklären, weshalb ein solches Verfahren nicht bloß als einzelner Akt souveräner Willkür, sondern auch als bleibende Institution bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten begegnet. Nur auf diese Weise wurde das verletzte Recht vollkommen wiederhergestellt. Die Selbsttötung des reuigen Mörders gewährt stets Befriedigung anderen und ihm selber.[2] Überhaupt tut dies jede Strafe, die einer sich selbst auferlegt.[3] Hier gilt der

[1] O. S. 245, 1.

[2] Othellos Sühne erscheint vollkommener, wenn er sich selbst ersticht, als wenn er sich den Gerichten gestellt hätte, wie Lessings Odoardo oder der Räuber Moor; wenigstens fällt sie mehr in die Sinne und wirkt deshalb stärker auf sinnlich einfache Menschen. Beispiele von Selbstbestrafungen o. S. 79, 1. Ähnlich empfinden wir und empfanden wohl schon antike Leser in dem a. a. O. erwähnten Fall des Adrestos. Dieser hat sich selbst das Todesurteil gesprochen und sich dem Kroisos in die Hand gegeben; Kroisos aber entläßt ihn seiner Schuld. Damit ist dem gemeinen Recht genug geschehen. Wenn trotzdem Adrestos Hand an sich legt und Hand an sich legt über dem Grabe seines getöteten Freundes (ἑωυτὸν ἐπικατασφάζει τῷ τύμβῳ), so wird seine Tat ein Opfer, ein Sühnopfer, das er diesem bringt, ähnlich wie Achill dem Patroklos (Rohde *Psyche* I 15, 1, vgl. auch Plutarch *Philop.* 21, daß die am Tode Philopömens Schuldigen bei dessen Grabe gesteinigt wurden, und Menelaos' Verheißung τύμβον 'πὶ νώτῳ σὲ κτανὼν ἐμὲ κτενῶ Eur. *Hel.* 842, wo jedoch nur die äußere Form der Handlung ohne den ursprünglichen Sinn geblieben scheint. An die Opferung der Polyxena auf Achills Grabe [Eur. *Hecub.* 535 ff.] und die römischen Gladiatorenkämpfe kann hier nur erinnert werden), und das nur desto höheren Wert erhält, je freiwilliger es dargebracht wird. Erst so schließt die Geschichte des unseligen (βαρυσυμφορώτατος) Adrestos wahrhaft versöhnend ab, versöhnender jedenfalls, als wenn Kroisos an Adrestos, so wie dieser es von ihm begehrte, zum Rächer oder Henker geworden wäre.

[3] Insbesondere wenn dieser keinen Höheren als Richter über sich hat, wie in gewissem Sinne Herakles, daher δίκην τοῦ φόνου ταύτην ἐπιθεὶς αὐτῷ Plut. *Theseus* 6. Der Klytaimnestra wird es sogar zum Vorwurf gemacht, daß sie nach begangenem Frevel οὐχ αὑτῇ δίκην ἐπέθηκεν Eur. *Or.* 576 f. Kirch. Zu dieser Art von Strafen, die man sich selbst auferlegt, darf man auch die Selbstverstümmelung rechnen,

Satz nicht, daß niemand in eigener Sache Richter sein soll.[1] Vielmehr wird damit einer Forderung genügt, die auch in

---

von der Joseph. *Bell. Jud.* II 21, 10 (S. 223, 21ff. Bekk.) berichtet, obgleich dies eine Milderung der eigentlich zuerkannten Strafe ist, ähnlich wie es die Selbstverbannung war (die Selbstverbannung eine Wirkung der Selbstverurteilung nach Polyb. VI 14, 7: *ἑκούσιον ἑαυτοῦ καταγνόντα φυγαδείαν*, vgl. Mommsen *Strafr.* 69, 2); auch die Selbstverstümmelung des wahnsinnigen Orest (sonst freilich ist das „cruentare corpus" auch Symptom bloß des Wahnsinns: Cicero *in Pison.* 47 u. Garatoni), die wenigstens sühnende Kraft hatte nach Pausan. VIII 34, 2f. Vgl. auch o. S. 79, 1. Selbstverstümmelung einem Missetäter zur Strafe angewünscht Passow *Popul. Carm. Graeciae rec.* 407 S. 288:

Ἀιτὲ νὰ φᾷς τὴ μύτη σου, πετρίτη τὰ φτερά σου,
Ποῦ μὤφαγες τὸ ταῖρί μου κ' ἔμεινα μοναχή μου.

Dergleichen ist oft mehr Rache, ein blindes Wüten gegen sich selbst (Leopardi *Pensieri* 2, 30f.: concepiamo contro la nostra persona un odio veramente micidiale come del più feroce e capitale nemico e ci compiaciamo nell' idea della morte volontaria, dello strazio di noi stessi . . . . come nell' idea della vendetta contro un oggetto di odio e di rabbia somma. Aristot. *Eth. Nik.* V 15 p. 1138a 9: *ὁ δι' ὀργὴν ἑαυτὸν σφάττων*, vgl. Hämon *αὑτῷ χολωθείς* o. S. 79, 1), als Strafe, während dér Heautontimorumenos des Terenz mit vollem Bewußtsein handelt und in der Selbstquälerei seine gerechte Strafe sieht (135ff.). Am eindringlichsten wirkt die Gerechtigkeit eines solchen Verfahrens, wenn jemand selbst das Gesetz gegeben, kraft dessen er die Strafe an sich vollzieht: so wie es von den sizilischen Gesetzgebern Charondas und Diokles erzählt wird (Diodor. Sic. XII 19, 2), die auf diese Art noch im Sterben und mit dem eigenen Blute die Gültigkeit ihrer Gesetze besiegelt zu haben schienen (Plutarch *Per.* 37 *ὄντος δεινοῦ τὸν κατὰ τοσούτων ἰσχύσαντα νόμον ὑπ' αὐτοῦ πάλιν λυθῆναι τοῦ γράψαντος*).

[1] „Der Knab' hat sich selbst gerichtet", sich selbst das Todesurteil gesprochen und dasselbe ausgeführt; damit gilt seine Sache als erledigt: Goethe *Götz* 5 Szene des heimlichen Gerichts (*Werke* 8, 160). Ja ein solcher Richterspruch in eigener Sache fiel so sehr ins Gewicht, daß Kroisos dadurch allein schon befriedigt ist und auf die Vollstreckung verzichtet: *ἔχω ὦ ξεῖνε*, sagt er zu Adrestos, *παρὰ σεῦ πᾶσαν τὴν δίκην, ἐπειδὴ σεωυτοῦ καταδικάζεις θάνατον* (o. S. 80, 1). Vgl. hierzu das spanische Drama, aus dem Lessing referiert *Hamb. Dramat.* 67 (= *Schriften*, von Maltzahn 7, 282), und nach dessen Auffassung ebenfalls durch die bloße Verurteilung der Gerechtigkeit Genüge geschieht (Pues ya que con la sentencia Esta parte he satisfecho, Pues cumpli con la justicia). Oft genug ist bei den Rednern und sonst davon die Rede, daß jemand

neuerer Zeit gelegentlich kräftigen Ausdruck gefunden hat.[1] In Athen suchte die Gegenschätzung des Beklagten, welche Strafe er verdient zu haben glaube, diesem Rechtsgefühl zu genügen.[2] Dasselbe Rechtsgefühl äußert sich auch in sprachlichen Wendungen. Man sagt von jemand, daß er selber der Urheber seiner Strafe sei, wenn man diese Strafe als eine im höchsten Maße verdiente und gerechte bezeichnen will: „er isset und trinkt sich selbst das Gericht“[3]; „du tötest dich, nicht ich“ ruft Orest seiner Mutter zu[4] und wälzt damit alle

in eigener Sache richten soll, und immer wird den daraus entspringenden Urteilen eine endgültige Kraft der Entscheidung beigelegt: vgl. meinen *Eid* S. 38, 1 und die Nachträge S. 220, dazu Demosth. 19, 212. 30, 2. 59, 125. Dinarch. 1, 84f. Eben darauf, auf die allerhöchste Klarheit im Erscheinen des Rechtes, deuten *δικαστὴς ἦν αὐτὸς αὐτῷ τῶν ἠδικηκότων ἕκαστος* Liban *Or.* 18, 185 Först. und „qui se ipsum condemnet“ Cic. *in Pison.* 98. Der Bedeutung dieser Handlung entspricht es, daß sie in der Sprache sich ein eigenes Wort schuf, *αὐτοδικεῖν ἀντὶ τοῦ ἑαυτοῖς τὰ δίκαια ὁρίζειν* (Harpokr. *Dinarch. Fr.* 60, 4 = *Oratt. Att.* ed. Turic. S. 337). Über die Gleichstellung des „confessus“ und „judicatus“ vgl. Mommsen *Strafr.* 438, 2 u. 8.

[1] Steffens *Was ich erlebte* 2, 31f.: „Daß ein höheres sittliches Motiv die ersteren (die zum Richten des Verbrechers das eigene Geständnis fordern) leite, kann nicht geleugnet werden. Selbst in religiöser Rücksicht muß man die Forderung des Selbstgeständnisses billigen; wo es gelingt, aus der tiefen Reue dieses hervorzurufen, vermag es nicht selten uns, wenigstens bis auf einen gewissen Grad, mit dem Verbrecher zu versöhnen. Er erscheint uns als ein freigewordener Sklave; mit dem offenen Geständnisse des Verbrechens wird er sein eigener Richter, spricht sich selber das Urteil, und wir mögen in ihm etwas Höheres entdecken, was sich über die Untat erhebt, sich von dieser befreit und, durch die freiwillige Unterwerfung unter die Todesstrafe, gereinigt erscheint.“

[2] Über *ἀντιτιμᾶσθαι* Meier-Schömann *A. Pr.*[2] S. 214f. Vgl. Xenoph. *Hell.* II 1, 32: *Λύσανδρος δὲ Φιλοκλέα πρῶτον ἐρωτήσας, ὅς τοὺς Ἀνδρίους καὶ Κορινθίους κατεκρήμνισε, τί εἴη ἄξιος παθεῖν ἀρξάμενος εἰς Ἕλληνας παρανομεῖν, ἀπέσφαξεν.*

[3] *Ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων ἀναξίως κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει:* 1. *Cor.* 11, 29.

[4] Äsch. *Choeph.* 916 Kirch.: *σύ τοι σεαυτήν, οὐκ ἐγώ, κατακτενεῖς.* Ähnlich Demosthenes 19, 131: *τὰ δὲ πρόσθεν πεπραγμένα καὶ πεπρεσβευμένα ὑπὲρ τούτων ἀποκτείνειεν ἂν αὐτὸν δικαίως.* Libanios *Or.* 45, 13 Först.: *καὶ ψευδεῖς αἰτίαι καὶ ῥῆμά τι καὶ μικρὸν ἤδη τινὰς ἀργύριον ἔδησε.*

Schuld von sich ab. Der engste Zusammenhang von Tat und Strafe liegt hierin angedeutet, der ganz objektiv und nicht bloß in dem subjektiven Meinen irgendwelchen Richters vorhanden ist, der aber freilich nur dann wahrhaft real wird, wenn der durch eigenes Erkenntnis Verurteilte zugleich dem Henker die Arbeit abnimmt, wenn der Richter auch Nachrichter ist. Und zugleich mag man hier auch das Bestreben erkennen, die Tat durch die Strafe zu decken, beide miteinander möglichst auszugleichen. Wie wir dies Bestreben oft genug wahrnehmen im Ansetzen des Ortes und der Zeit der Strafe, sei es nun, daß man damit nur das Bild der Tat noch einmal zur Rechtfertigung der Strafe kräftig beleben wollte oder im Vergelten des Gleichen mit durchaus Gleichem erst die volle Sühne zu bewirken glaubte, so erscheint dasselbe Bestreben auch hier darin, daß durch die gleiche Hand, die das Verbrechen verübte, auch die Strafe vollzogen wird.

Ein in dieser Weise gleichsam legalisierter Selbstmord ist aber nicht zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen denkbar[1], sondern nur dann, wenn die Menschen auf den Selbstmord schon vorbereitet sind, sich gewöhnt haben ihn unter Umständen gelten zu lassen. Unserer Zeit, die in ihm ein Verbrechen oder eine Sünde sieht, ihn moralisch oder religiös verdammt, im besten Falle ihn als Wahnsinn beklagt, ließe sich ein solches Verfahren nicht als zu Recht bestehende Institution aufdrängen. Auch in der alten Zeit Griechenlands treiben die des Rechtes waltenden Erinyen den Verbrecher nicht zum Selbstmord[2], eben weil in dieser alten Zeit der

---

Vgl. Virgil *Aen.* 12, 948 f. Äneas' Worte: Pallas te hoc volnere, Pallas immolat, et poenam scelerato ex sanguine sumit. Und so schon Homer *Od.* 22, 413 τούσδε δὲ μοῖρ' ἐδάμασσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα.

[1] Legalisierung des Selbstmordes auf Keos o. S. 82 f.

[2] Wenigstens den Alkmaion und Orest trieben sie nicht dazu (nur einmal, bei Eur. *I. T.* 973 f., erzählt Orest, daß er entschlossen war sich auszuhungern), und die Deianeira höchstens nach der Darstellung des Sophokles, wenn man in *Trach.* 900 ff. die Erfüllung des 808 f. ausgesprochenen Fluches

Selbstmord noch nicht in der Übung war. Um so leichter dagegen ließ er sich in Japan einem regelmäßigen Strafverfahren einfügen oder in der Zeit der römischen Kaiser, weil hier das Leben der offiziellen Sanktion bereits vorgearbeitet hatte.[1] Nicht anders war es aber auch in Athen zu der Zeit, von der hier die Rede ist, und so dürfen wir auch umgekehrt aus der Art, wie wir den Selbstmord dort und damals legalisiert fanden, auf ein häufiges Vorkommen desselben schließen.

Theorie des Selbstmordes.

Und so durfte man wohl nachdenklich werden über eine Tatsache, von der man so viel Erfahrungen hatte: schon sahen wir, daß man erwog, auf welchem Wege man am besten freiwillig aus dem Leben scheiden könne.[2] Es sind dies erste Spuren einer dann mehr und mehr erstarkenden und sich ausbreitenden Theorie, die im Gefolge der Praxis

---

(σε ποίνιμος Δίκη τίσαιτ' Ἐρινύς τ') sehen darf. Die älteste Zeit verband mit dem Selbstmord noch nicht die Vorstellung einer unter dem Druck höherer Mächte selbstgeübten Strafe: die Homerische Epikaste, indem sie sich selber tötet, sühnt ihre Tat nicht, wenigstens nicht im vollen Sinn des Wortes, mag sie immer von dem dunkeln Gefühl einer Selbstbestrafung geleitet werden (o. S. 76). Was Fr. Kauffmann *Beitr. z. Gesch. d. deutsch. Spr.* 18 S. 183, 1 sagt „die rachegeister saugen dem verbrecher das blut aus, zehren an seinem leben, bis er in der verzweiflung sich selbst erhängt", vermag ich in dem letzten Satze aus den Quellen nicht zu bestätigen. Er beruft sich auf Leist *Altarisches jus gentium* S. 433 ff., der aber nur einen Beleg gibt, Äsch. *Eum.* 736, Worte, die schon o. S. 93 ihre Erledigung fanden, und in denen nichts auf die Erinyen als Urheberinnen der ἀγχόνη deutet, welche vielmehr nach Maßgabe der von Wecklein zu 749 angeführten Parallelstellen zu erklären ist. Wenn es bei den Germanen anders zuging, so ist hier nicht, wie Kauffmann wollte, eine Übereinstimmung mit den Griechen, sondern umgekehrt eine Diskrepanz anzuerkennen.

[1] Eine Ausnahme scheint die grüne Schnur in den Ländern des Islam zu bilden, in denen doch der Selbstmord eine Seltenheit ist: Nöldeke *Oriental. Skizzen* S. 77. Ich verdanke den Hinweis meinem Freunde Gardthausen. Die Seltenheit des Selbstmordes bei den Mohammedanern hat mir auch mein Kollege Vollers mit verschiedenen Gründen bestätigt.

[2] O. S. 243. Eine Art Nachdenken über die Natur des Selbstmordes setzt schließlich auch die Legalisierung desselben voraus, o. S. 244 ff.

auch auf diesem Gebiet allmählich hervortrat. Nicht umsonst finden wir bei den Engländern und im 18. Jahrhundert, also bei einem Volk und zu einer Zeit, die beide an Selbstmordfällen ungewöhnlich fruchtbar waren, auch die Theorie des Selbstmordes in besonderer Blüte, indem Dichter und Denker wetteiferten, dieses allen am Herzen liegende Thema philosophisch und poetisch zu bearbeiten.[1] Die Masse der Selbstmorde suchten auch die Griechen des 5. und 4. Jahrhunderts sich zu sichten, indem sie Unterschiede zwischen den einzelnen machten nach dem Maßstab bald der Bequemlichkeit[2] oder der Zweckmäßigkeit oder auch des Wohlanstands. Inwiefern Phaidras Selbstmord für sie und die ihrigen zweckmäßig und nützlich sein werde, erörtert sie selber[3]; eine andere Frage ist die nach dem Wohlanstand, wobei der heroischer scheinende Tod durchs Schwert dem schimpflicheren durch den Strick insgemein, wenigstens in der Theorie, vorgezogen wurde.[4] Solche

---

[1] Engländer: Thomas Morus o. S. 83, 3. Shakespeare o. S. 83, 2 mit dem berühmten Monolog. Joh. Donne, Verfasser des *Βιοθάνατος* o. S. 83, 2. Hume o. S. 83, 2. Gibbon *History* ch. 44, 206 (Leipz. Ausg. VIII S. 98). Zum Teil sind dies auch Belege für das 18. Jahrhundert (o. S. 88, 3), wofür außerdem in Betracht kommen Montesquieu *Lettres Persanes* 76, *Esprit* XIV ch. 12, *Considérations* ch. 12; Rousseau *Nouvelle Héloïse* III 21 u. 22; Lessing o. S. 94, 1, Kant o. S. 75, 3, Goethe im *Werther* u. *Werke* 26, 220 ff.; Garve zu Cicero *Von den Pflichten* I S. 156 ff. (6. Ausg. Breslau 1819); Schiller in den *Räubern*; Lichtenberg *Aphorismen* ed. Leitzmann 3 S. 451 o., *Schriften* 1, 35; u. Andere. Als deren Vorläufer wären noch zu nennen vor allem Montaigne *Essais* II, 3 und die von Funccius a. a. O. (o. S. 83, 2) S. XII Angeführten.

[2] O. S. 244.

[3] Eur. *Hipp.* 715 ff., Kirch. 725 ff. Egoismus und Rachbegierde, wenn nicht beide in der Wurzel eins sind, treiben sie zur Tat nach ihrem eigenen Bekenntnis.

[4] Bei den Römern war bekanntlich der Selbstmord durch Erhängen verpönt, das „letum informe“ Virgils *Aen.* 12, 603, vgl. dazu Servius u. außerdem Marquardt *Staatsv.* III 307, 8. Doch darf man dies nicht für römische Eigentümlichkeit ausgeben. Zu unbestimmt lautet Nordens Urteil (*Herm.* 28 S. 374, 2), in Griechenland hätten auch die Erhängten nicht für „infames“ gegolten. Der Geschmack ist allerdings auch in diesem Punkte verschieden gewesen. Im mittelalterlichen Florenz war es zeit-

Betrachtungen oder Empfindungen dürfen wir in weiten Kreisen des griechischen und besonders des attischen, wenigstens

---

weilig eine besonders beliebte Todesart, sich durch Erhängen das Leben zu nehmen, wie Boccaccio zu Dantes *Inf.* 13, 151 angemerkt hatte. Häufiger kam es auch in England vor, was Goethe *Werke* 26, 221 zu begründen sucht. Daß unsere deutschen Vorfahren „ignominiam laqueo finierunt", sahen wir schon (o. S. 79, 2); und wenn es auch nicht angeht, dies bis zu einer Opferhandlung zu verklären (wie Mannhardt will bei Baumstarck zur *Germ.* 6, s. auch o. S. 241, 1), so bleibt doch für unser Empfinden auffallend, daß noch nach späterem Recht und Sitte es ein Vorrecht der Männer war, aufgehängt zu werden (Grimm *RA.* 687, über die Herulerfrauen, die sich nach dem Tode ihrer Gatten zu erhängen pflegten, o. S. 78, 3). Uns scheint das Erhängen „eine unedle Todesart" zu sein (Goethe a. a. O.). Nicht anders urteilten aber schon die Griechen. Schimpflich und selbst für Sklaven unschicklich sind die *ἀγχόναι μετάρσιοι,* besonders wenn man dagegen den edeln und schönen Tod durchs Schwert hält (Eur. *Hel.* 299 ff. *ἀσχήμονες μὲν ἀγχόναι μετάρσιοι, κἂν τοῖσι δούλοις δυσπρεπὲς νομίζεται· σφαγαὶ δ' ἔχουσιν εὐγενές τι καὶ καλόν*); gerade dieser *αἴσχιστος μόρος* schien die rechte Strafe für Jasons Sünden (Neophron *Fr.* 3). So empfand man seit alters: daher will schon Telemach die treulosen Mägde nicht mit dem Schwert hinrichten, weil dies ein „reiner Tod" (*καθαρὸς θάνατος*) sei, sondern hängt sie auf (*Od.* 22, 462 ff.). Als gemein kommt der *βρόχος* für Orest und Elektra bei der Bestimmung der Todesart nicht weiter in Frage, obgleich sie die Wahl hatten zwischen diesem und dem *ξίφος* (Eur. *Or.* 1035 f.), und nur der Tod durchs Schwert scheint ihrer edeln Abkunft würdig (*Or.* 1060 ff.). Die spätere Zeit empfand hierin wohl noch schärfer: die Homerische Epikaste im Gefühl ihrer Schande erhängt sich (o. S. 76. 254, 2) und ebenso tut die Jokaste des *φιλόμηρος* Sophokles (*O. R.* 1262 ff.); die Euripideische dagegen, freilich auch bei einem anderen Anlaß, durchbohrt sich mit dem Schwert (*Phön.* 1455 ff., vgl. Schol.). Wo der edle Dichter freie Hand hatte, hat auch Sophokles der Würde seiner Personen den Tod durchs Schwert entsprechender gefunden, durch den er Deianeira und Eurydike enden läßt, und den er namentlich in seinem Aias mehr als irgendein anderer für alle Zeit verherrlicht hat (o. S. 95). Verbrecherinnen aber wie Phaidra und Themisto (Hygin. *Fab.* 1. Welcker *Gr. Trag.* 623) ist der schimpfliche Tod des Erhängens gerade angemessen, zu dem sich eben deshalb im Übermaß der Reue auch die Homerische Epikaste hinreißen ließ, *ἣ μέγα ἔργον ἔρεξεν ἀιδρείῃσι νόοιο γημαμένη ᾧ υἷεϊ* (*Od.* 11, 272). Schimpflich nennt dies Ende Sophokles selber (*πλεκταῖσιν ἀρτάναισι λωβᾶται βίον* *Antig.* 54 und dazu Schneidewin); wenn er es trotzdem auch seiner Antigone bereitet (1282 ff.), so rührt dies daher, daß diese keine andere Wahl

Moralische Beurteilung.

des gebildeten Publikums voraussetzen.[1] Über sie erhebt sich aber die moralische Beurteilung, die dem Selbstmordphänomen jetzt von seiten der Höhergebildeten zuteil wird. Zwar für das Vaterland freiwillig in den Tod zu gehen oder dem Geliebten nachzusterben, hielt Euripides augenscheinlich für zulässig, ja für ruhmvoll[2] und blieb damit nur den gemeingriechischen

hatte (vgl. Catos Worte Appian *b. c.* II 98), und nicht viel anders steht es mit den Danaiden (Äsch. *Suppl.* 440 ff.). Die *ἀγχόνης τέρματα* aber, die Orest (Äsch. *Eum.* 736 Kirch., o. S. 254, 2, vgl. auch Leist *Altarisches jus gent.* S. 435, 3) in Aussicht stellt, so auffallend sie im Munde des Heldenjünglings scheinen, sind es trotzdem nicht, da sie als eine verbreitete und abgegriffene Redensart (Belege gibt Wecklein zu Äsch. *Eum.* 749, vgl. Liban. *Or.* 26, 35 Först.) nicht ernst genommen werden dürfen; unter Umständen mochte die Wahl dieser Todesart auch die Größe des Schmerzes illustrieren, dem eben deshalb die Todesart, und sei es die schimpflichste, gleichgültig ist, so in dem Lügenbericht der Klytaimnestra über ihre Erhängungsversuche bei Äsch. *Agam.* 839 f. Kirch. (wozu Schneidewin freilich meint, daß „die antiken Weiber für diese Manier des Selbstmordes schwärmten"). Wenn später die Kyniker gern zum Stricke griffen (die Beispiele b. Geiger *Der Selbstmord* S. 10 f.), so zeigten sie sich auch hierin als Verächter jeder Art von Anstand und *δόξα*. Außerdem versteht es sich von selber, daß das gröbere Empfinden der großen Masse zu keiner Zeit, und also auch damals nicht, von diesen feineren Unterschieden berührt wurde, und am allerwenigsten in solchen Momenten, in denen die Rücksicht auf andere Menschen, wie die Wohlanständigkeit eine ist, mindestens sehr leicht schwinden kann. Dagegen beginnt schon damals in den Kreisen der Gebildeten jene „jactatio" des Selbstmordes, von der Ulpian redet (*Dig.* 28, 3, 6, 7), und über die man in der Kaiserzeit spottete (Lucian im *Peregrinus* u. *Quomodo hist. conscr.* 25, vgl. Horaz *A. P.* 469 famosae mortis amorem). Etwas davon glaubt man in Xenophons Erzählung von Pantheia und ihren Eunuchen zu spüren, die sich mit dem Schwerte töten (o. S. 78, 4. 91), und in der Bühnendarstellung von Euadnes Flammentod (o. S. 78). Beides sind Bravourtodesarten, an deren Stelle man sich das Erhängen nicht denken kann, und mit denen verglichen (nicht an sich, wie Nägelsbach *Nachhom. Theol.* 393 meint) der Tod durch Gift eine Feigheit scheinen mochte (Pausan. 7, 16, 4). Noch besonders mochten diese beiden Arten des Selbstmordes geadelt werden durch die Ähnlichkeit mit dem Opfer, wie das Trinken des Stierblutes durch das Beispiel des Themistokles (o. S. 91).

[1] Aristoph. *Ritter* Anfg. regen sie sich auch in Sklaven (o. S. 91, 2).

[2] O. S. 95 ff.

Anschauungen treu[1]; dergleichen schien offenbar nicht sowohl Selbstmord als Selbstaufopferung zu sein[2]; Selbstmord aus Lebensüberdruß[3] dagegen, gerade die häufigste Art, wird von ihm als Feigheit verurteilt.[4] Dieses Wort, das dann so oft wiederholt worden ist[5], fällt hier zum erstenmal. Das ge-

[1] Wenn Aristoteles im Selbstmord ein Unrecht sieht, weil durch ihn die Pflichten gegen die πόλις verletzt werden (*Eth. Nik.* V 15 p. 1138a 11 ff.), so gilt dies von der Aufopferung fürs Vaterland nicht (a. a. O. IX 8 p. 1169a 19 f.), die mittelbar oder unmittelbar in den Gesetzen geboten ist. Nur dieser geltenden Meinung tritt entgegen, und bestätigt sie so, die Paradoxie des Atheisten Theodor, es sei unvernünftig (μὴ εὔλογον), daß der Weise sich für das Vaterland töte (Diog. Laert. II 98).

[2] O. S. 95, 4. Mit diesem moralischen Opfer ist nicht zu verwechseln das rituelle, mit dem man ebenfalls den Selbstmord zusammengestellt hat (o. S. 241, 1).

[3] taedio vitae: Dig. 3, 2, 11, 3. 28, 3, 6, 7. 49, 14, 45, 2. Aristot. *Eth. Nik.* IX 4 p. 1166b 12 f. Virgil *Aen.* 6, 434 f.

[4] Eur. *Herc. fur.* 1347 f. Kirch.: ἐσκεψάμην δὲ καίπερ ἐν κακοῖσιν ὤν, μὴ δειλίαν ὄφλω τιν' ἐκλιπὼν φάος.

[5] Platon. *Gess.* IX 873 C, Aristot. *Eth. Nik.* III 11 p. 1116a 12. *Eth. Eud.* III 1 p. 1229b 39 ff. Joseph. *Bell. Jud.* III 8, 5 (S. 265, 26 Bekk.) δειλὸς δ' ὁμοίως ὅ τε μὴ βουλόμενος θνήσκειν ὅταν δέῃ καὶ ὁ βουλόμενος ὅταν μὴ δέῃ. Pausan. VI 8, 4 μανία μᾶλλον ἢ ἀνδρία (ἐμάνησαν Joseph. a. a. O. V 8, 5 S. 267, 30 Bekk.). Caesar *b. g.* VII 77, 5. Seneca *Oed. fragm.* 190 f., Martial. I 56, 16. Nach Lichtenberg *Aphorismen*, ed. Leitzmann, 3 S. 215 u. 218 geht beim Tode Werthers eine Spaltung vor und nur, was der Hasenfuß in ihm ist, erschießt sich. Goethe *Werke* 16, 67 (Worte Alberts) u. o. S. 101, 5. Schiller *Räuber* 4, 5 „Und soll ich vor Furcht eines qualvollen Lebens sterben?" Sogar Hume, der Apologet des Selbstmordes, sagt: If suicide be supposed a crime, 'tis only cowardice can impel us to it (*Philosoph. Works* 4, 414). Da die Sache zwei Seiten hat, werden natürlich auch andere Stimmen und Urteile laut. Als problematisch wird sie hingestellt von Hamlet „whether 'tis nobler in the mind to suffer" usw. Einen Stich ins Heroische hatten wenigstens gewisse Arten des Selbstmordes: „une grande commodité pour l'héroisme" nennt ihn Montesquieu *Considérations* ch. 12. Ἀνδρικώτατα wollen die Sklaven sich töten Arist. *Ritt.* 81 f. Warum der Selbstmord, namentlich mit ruhiger Überlegung vollbracht, ein großer Beweis von Mut und Entschlossenheit ist, begründet Garve zu Cicero *Von den Pflichten* I S. 157. Werther gegen Albert a. a. O. S. 69: „und ich finde es ebenso wunderbar zu sagen, der Mensch ist feige, der sich das Leben nimmt" usw. Zu sagen „Selbstmord sei die größte Feigheit"

meine Volk mag immerhin sich umbringen[1]: wer sich über dasselbe erheben will, dem steht es nicht an, seine Tugend mit solchem Makel zu beflecken, also nicht dem Tapfersten der Heroen, dem Herakles, durch dessen Mund der Dichter zu uns redet, und der sich freilich zu dieser Ansicht erst durch Theseus bekehren läßt[2], und also nicht dem Weisen (σοφός), in dem die Zeit ihr Ideal sah. Daß es des Weisen unwürdig sei, sich selbst das Leben zu nehmen, hierin stimmen Euripides und Agathon überein[3] und sprechen damit wohl nur die Durchschnittsmeinung der Sophisten aus, deren Schüler sie waren, und die im theoretischen wie praktischen Kultus des Weisenideals ihr Hauptgeschäft sahen.[4] Während noch Sophokles den Selbstmord im wesentlichen einfach als Tatsache hinnimmt und geschehen läßt[5], zeigt Euripides auch darin sich als den Sohn einer späteren Zeit, daß er schon

---

rechnet Schopenhauer *Werke* 6, 328 unter die „Abgeschmacktheiten". Überhaupt wäre der Selbstmord kaum so entschieden als Feigheit verdammt worden, wenn nicht viele in ihm gerade ein Zeichen von Mut und Tapferkeit gesehen hätten.

[1] Zu Herakles, als er seine Absicht des Selbstmordes geäußert, sagt Theseus Eur. *Herc. fur.* 1248 *εἴρηκας ἐπιτυχόντος ἀνθρώπου λόγους.*

[2] Eur. *Herc. fur.* 1246 ff.

[3] Auf *ἀμαθία* führt Herakles' Selbstmordgedanken zurück Theseus Eur. *Herc. fur.* 1254; und derselbe, da Orest auf ihn zu deuten scheint, wird *Or.* 415 von Menelaos *οὐ σοφόν* genannt. Noch deutlicher ist *Fr.* 1070: *ὅστις δὲ λύπας φησὶ πημαίνειν βροτούς, δεῖν δ' ἀγχονῶν τε καὶ πετρῶν ῥίπτειν ἄπο, οὐκ ἐν σοφοῖσιν ἔστιν.* Dieselbe Ansicht liest man aus Agathon *Fr.* 7 (S. 765 Nauck²) heraus *φαῦλοι βροτῶν* (die *ἐπιτυχόντες ἄνθρωποι* o. Anm. 1) *γὰρ τοῦ πονεῖν ἡσσώμενοι θανεῖν ἐρῶσι.*

[4] Der Keer Prodikos mit seinen melancholischen Betrachtungen über die Leiden des Lebens mochte freilich Selbstmordsgedanken wecken, aber er mochte eben als Keer eine begreifliche Ausnahme bilden (o. S. 82, 3). Sonst ist das Hauptbestreben der Sophisten gerade, den Menschen zum Kampf mit dem Leben und seinen Hemmnissen geschickt zu machen, nicht aber ihn zur Flucht aus dem Leben aufzufordern.

[5] Im Aias-Monolog nimmt der Held nur Abschied von seiner Welt; die Tat selber, die er zu vollführen im Begriffe ist, regt in ihm keine besonderen Gedanken oder gar Bedenken auf (o. S. 95).

mehr über die Motive desselben zu grübeln anfängt.[1] Es sind damals die Anfänge der Ethik, die das menschliche Handeln zu verstehen und dem gewonnenen Verständnis gemäß zu leiten sucht, und diese Anfänge deuten schon auf die folgende Entwickelung, in der es bei den Moralphilosophen die Regel wird, den Selbstmord zu verdammen und nur unter besonderen Umständen zu entschuldigen.[2] Der Moralphilosophie gesellte sich aber auch damals schon die Theologie.

Theologie.

Die Theologie, nicht eigentlich die natürlich erwachsene Religion, sondern die begrifflich und zu bestimmten Zwecken gefaßte, ist eine Todfeindin des Selbstmordes. Das gilt zwar auch allgemeiner[3]; vorzüglich jedoch zeigt es sich bei den Bekennern der christlichen Religion. Von unseren germanischen Vorfahren wurde sehr häufig und aus verschiedenen Motiven Selbstmord verübt[4]; wenn er trotzdem später eingeschränkt und mit den härtesten Strafen bedroht wird, so ist dies nur unter dem Einfluß der christlichen Kirche geschehen, keiner der zahlreichen Belege, die Jakob Grimm hierfür beigebracht hat[5], reicht bis in die vorchristliche Zeit zurück. Verschiedene Ursachen mögen hierzu mitgewirkt haben. Wenn der Tod das äußerste, nie versagende Rettungsmittel von jeder tyrannischen Gewalt ist[6], so mag bei dem Verbot des Selbst-

---

[1] O. S. 256, 258 ff.

[2] Schopenhauer, so heftig er sich gegen diejenigen wendet, die den Selbstmord blindlings verdammen, will ihm deshalb doch keineswegs das Wort reden: *Werke* 6, 331. Uneingeschränkt tritt für das gute Recht jedes Selbstmörders ein Hume, o. S. 83, 2. Vgl. auch o. S. 88, 3.

[3] B. Constant *De la religion* V 13 ch. 4 S. 74: Toutes les religions sacerdotales condamnent le suicide, et cette réprobation est assez remarquable; car ces religions inculquent, beaucoup plus expressément que le polythéisme libre de la direction des prêtres, le détachement de ce monde et l'indifférence pour tous les intérêts de la vie. Vgl. ebenda über die Religion des Lama S. 76, 1. Auf die „monotheistischen, also jüdischen Religionen" schränkte das Verbot des Selbstmordes ein Schopenhauer *Parerga* 2, 328. [4] O. S. 78, 2. 79, 2. [5] O. S. 80, 1.

[6] Dies besagen die Worte des „vir bonus et sapiens" dem drohenden Tyrannen gegenüber Hor. *Ep.* I 16, 78 f. und was Horaz

mordes priesterliche Herrschsucht mit im Spiele gewesen sein, die den Menschen auch diese letzte Zuflucht der Freiheit abschneiden wollte.[1] Außerdem aber hatte eine Religion wie die christliche, die von dem irdischen Jammertal hinweg den Blick so verlockend auf ein seliges Jenseits lenkt, allen Grund, vor dem Selbstmord zu warnen, weshalb dies auch schon früh einer ihrer größten Vertreter getan hat, der hl. Augustin, infolge nicht bloß richtiger Erkenntnis des verführerischen Reizes, den solche Schilderungen ausüben, sondern offenbar auf Grund von Erlebnissen und Erfahrungen.[2] Als daher Orphiker und Pythagoreer in ähnlicher Weise das Elend des menschlichen Lebens einer- und anderseits die selige Unsterblichkeit in kräftigen Farben schilderten, mußten auch sie auf die Folgerungen gefaßt sein, die der naive Mensch hieraus

---

hinzufügt: „Ipse deus, simul atque volam, me solvet". opinor Hoc sentit, „moriar". mors ultima linea rerum est. Vgl. auch Kießling z. St., und zum Ausdruck Eur. *Or.* 414 Kirch. *ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν ἀναφορὰ τῆς ξυμφορᾶς*, welche Worte des Orest Menelaos zunächst vom *θάνατος* versteht.

[1] Schopenhauer *Parerga* 2, 329 Anm.: „Der Tod ist eine uns zu nötige letzte Zuflucht, als daß wir durch bloße Machtsprüche der Pfaffen sie uns sollten nehmen lassen." B. Constant nach den o. S. 261, 3 angeführten Worten: Mais le suicide est un moyen d'indépendance, et en cette qualité tous les pouvoirs le haissent.

[2] Augustin *De civ. dei* I, 26 Schl.: Hoc dicimus, hoc adserimus, hoc modis omnibus adprobamus, neminem spontaneam mortem sibi inferre debere . . . . . velut desiderio vitae melioris, quae post mortem speratur, quia reos suae mortis melior post mortem vita non suscipit. Auch außerhalb der christlichen Kreise bot ihm eine solche Erfahrung Kleombrotos „quem ferunt lecto Platonis libro, ubi de immortalitate animae disputavit, se praecipitem dedisse de muro atque ita ex hac vita emigrasse ad eam, quam credidit esse meliorem. Nihil enim urguebat aut calamitatis aut criminis seu verum seu falsum, quod non valendo ferre se auferret" (a. a. O. 22). Vgl. hierzu meine *Unters. z. Ciceros philos. Schrift.* II 300, 2. So wie Augustin hat die Tat des Kleombrotos schon Cicero aufgefaßt *pro Scauro* 4. *Κλεόμβροτοι* sogar appellativisch werden genannt von David *Prolegg. philos.* 10 (Schol. in Arist. p. 7ᵇ 27 f., *Commentt. in Aristot.* XVIII 2 S. 32, 6) solche, die wie die Stoiker *τὴν φιλοσοφίαν ὑπέλαβον μελέτην εἶναι τοῦ φυσικοῦ θανάτου.*

zog.[1] Was von Hegesias, dem „Prediger des Todes“, und der Wirkung seiner Vorträge[2], und was von dem Eindruck der Phaidonlektüre auf Kleombrotos erzählt wird[3], zeigt, welcher Art diese Folgerungen waren. Besonders aber mußten praktische Folgerungen der Art aus solchen Theorien zu einer Zeit gezogen werden, da ohnedies der Selbstmord in der Luft lag. Wenn daher ein Verbot des Selbstmordes aus orphisch-pythagoreischen Kreisen erging, und wenn es geknüpft ist an den Namen eines Mannes, der im 5. Jahrhundert lebte, so ist dies aus den angegebenen Gründen begreiflich genug. Philolaos ist in der Tat der erste, von dem wir auf bestimmte und zuverlässige Weise erfahren, daß er ein solches Verbot des Selbstmordes ausgesprochen.[4]

---

[1] Wie natürlich diese Folgerungen waren und wie nahe sie lagen, deuten auch Platons Worte an, *Phaidon* 62 A: *ἴσως μέντοι θαυμαστόν σοι φανεῖται, εἰ τοῦτο* (sc. *τὸ τεθνάναι*) *μόνον τῶν ἄλλων ἁπάντων ἁπλοῦν ἐστιν καὶ οὐδέποτε τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ καὶ τἆλλα, ἔστιν ὅτε καὶ οἷς βέλτιον τεθνάναι ἢ ζῆν, οἷς δὲ βέλτιον τεθνάναι, θαυμαστὸν ἴσως σοι φανεῖται, εἰ τούτοις τοῖς ἀνθρώποις μὴ ὅσιον αὐτοὺς ἑαυτοὺς εὖ ποιεῖν, ἀλλὰ ἄλλον δεῖ περιμένειν εὐεργέτην.* Man sollte meinen, daß Bonitz das richtige Verständnis dieser Worte ein für allemal festgestellt hätte, Herm. 2, 307 ff. Mit der Meinung, die Sokrates hierin äußert, es wäre doch sonderbar, wenn jemand, dem nach dem Tode ein seliges Leben winkt, nicht das Recht haben sollte, sich selbst in den Besitz dieser Freuden zu setzen, stimmt Kebes sogleich überein mit einem herzhaften landesüblichen *Ἴττω Ζεύς*. [2] O. S. 103, 1. [3] O. S. 262, 2.

[4] Platon *Phaidon* 61 D f. Allerdings ist neben Philolaos auch von *ἄλλοι τινὲς* die Rede, die ebenfalls dies Verbot ausgesprochen hatten; aber da Kebes es von ihnen, d. h. aus ihrem Munde gehört haben will (*καὶ Φιλολάου ἤκουσα, ὅτε παρ' ἡμῖν διῃτᾶτο, ἤδη δὲ καὶ ἄλλων τινῶν*), so müssen wir uns darunter Zeitgenossen und können nicht an ältere Orphiker oder Pythagoreer denken. In der Konsequenz der Seelenwanderungslehre lag das Verbot des Selbstmordes, wie man J. Burckhardt *Griech. Kulturgesch.* 2, 422 zugeben muß, und wie auch Platon *Phaidon* 62 B durch das *ἀπόρρητον* andeutet; ob die Konsequenz aber gezogen wurde, bevor die Zeit reif war und dazu drängte, ist eben die Frage, und daher auch die Frage, ob z. B. Empedokles schon dies Verbot ausgesprochen hatte. Wenn die Begründung des Selbstmordsverbotes, wie sie Sokrates gibt, und besonders die Begründung aus der Seelen-

Selbstmord verboten.

Wenn man hiergegen Aristoteles als Zeugen aufruft und erklären läßt, daß nach einer alten und in den hellenischen *πόλεις* verbreiteten Bestimmung den Selbstmörder ein Schimpf traf[1], so hat man den Philosophen nicht richtig verstanden. Seine Meinung ging kaum auf etwas anderes, als was in den Worten des Redners Äschines enthalten ist, daß in Athen denen, die sich erstochen oder ins Schwert gestürzt hatten, die Hand abgehauen und gesondert vom übrigen Leibe begraben wurde.[2] Daß im allgemeinen die Selbstmörder in

wanderungslehre, schon eine alte und dann auch in weiteren Kreisen der Pythagoreer und Orphiker bekannte Lehre gewesen wäre, dann hätte sie doch auch zu den Ohren von Simmias und Kebes kommen müssen, während, wie die Sache jetzt liegt, diese erst durch Sokrates sich darüber müssen belehren lassen. In keine frühere Zeit führt der Pythagoreer Euxitheos (Zeller *Ph. d. Gr.* III 2⁴ S. 122, 2), den das Selbstmordsverbot Klearchos aussprechen läßt (*Athen.* IV 157 C); vielmehr da ein Peripatetiker, Klearchos, es berichtet, könnte dieser Euxitheos identisch sein mit dem gleichnamigen Freunde des Aristoteles (Plutarch *Praec. reip. ger.* 7 p. 803 C).

[1] Aristot. *Eth. Nik.* V 15 p. 1138ª 9 ff.: *ὁ δὲ δι᾽ ὀργὴν ἑαυτὸν σφάττων ἑκὼν τοῦτο δρᾷ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃ οὐκ ἐᾷ ὁ νόμος· ἀδικεῖ ἄρα. ἀλλὰ τίνα; ἢ τὴν πόλιν, αὑτὸν δ᾽ οὔ; ἑκὼν γὰρ πάσχει, ἀδικεῖται δ᾽ οὐθεὶς ἑκών. διὸ καὶ ἡ πόλις ζημιοῖ, καί τις ἀτιμία πρόσεστι τῷ ἑαυτὸν διαφθείραντι ὡς τὴν πόλιν ἀδικοῦντι.*

[2] Äsch. *g. Ktesiph.* 244: *ἐάν τις αὑτὸν διαχρήσηται, τὴν χεῖρα τὴν τοῦτο πράξασαν χωρὶς τοῦ σώματος θάπτομεν.* Der Natur der Sache nach ist die rechte Hand gemeint (vgl. noch J. Grimm *RA.* 706). Ausdrücklich bestätigt dies Joseph. *Bell. Jud.* III 8, 5: *παρ᾽ ἑτέροις δὲ καὶ τὰς δεξιὰς τῶν τοιούτων νεκρῶν* (sc. *τῶν ἀνελόντων ἑαυτούς*) *ἀποκόπτειν ἐκέλευσαν, αἷς ἐστρατεύσαντο καθ᾽ ἑαυτῶν, ἡγούμενοι, καθάπερ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἀλλότριον, οὕτω καὶ τὴν χεῖρα τοῦ σώματος.* Wie hier so wurde auch sonst die „tätige Hand" als verbrecherische Person angesehen (so auch bei Ovid *Met.* 8, 531 f. in dichterischem Ausdruck „de matre manus sibi conscia facti Exegit poenas acto per viscera ferro"; vgl. Joseph. a. a. O. *ὅσοις καθ᾽ ἑαυτῶν ἐμάνησαν αἱ χεῖρες.* Seneca *Controv.* VIII 4 manus quae sepeliunt eum quem occiderunt suae), die sich gegen das Ganze, dem sie zugehört, versündigt hat, und dementsprechend bestraft, Grimm *RA.* 706 f., J. Möser *Sämtl. Werke* 1, 358., Ammian. Marc. XXX 5, 18. Diese Bedeutung hat aber die Hand und namentlich die rechte beim Selbstmord nur, wenn dieser mit der scharfen Waffe, nicht

Griechenland kein Schimpf traf, zeigen die früheren Beispiele[1]; daß aber auch in Athen dieser Schimpf sehr eingeschränkt war, lehrt, was wir über das Ende berühmter Selbstmörder in Athen erfahren, die nicht bloß ohne Schimpf endeten[2], sondern zum Teil das ehrenvollste Begräbnis erhielten.[3] Zu beachten ist hierbei, daß ihre Todesart nicht die von Aristoteles und Äschines für den schimpflichen Selbstmord vorgesehene war.[4] Vollends daran ist jedenfalls nicht zu denken, daß man die Selbstmörder in Athen wie die gemeinsten Verbrecher behandelt und ihre Leichen in die hierfür bestimmte Schlucht (βάραϑρον) geworfen habe.[5] Auffallend bleibt, daß von jener

aber durch Erhängen oder Gift vollzogen wird. Nur an diese Art des Selbstmordes ist daher bei Äschines zu denken. Auf dieselbe weist aber auch Aristoteles, wenn er sich des Wortes σφάττειν bedient. Und auch η πόλις, von der er redet, wird hiernach keine andere sein als die, in der er seine Worte schrieb, also natürlich Athen (dies scheint auch die Meinung von K. A. Geiger *Der Selbstmord* S. 69). Erwähnt seien noch *Schol. in Aristot.* p. 8ª 20 = Eliae *Proll. philos.* c. 6 (*Commentt. in Aristot.* XVIII 1 S. 16, 2) οἱ Ῥωμαίων νόμοι μὴ πρότερον ταφῇ παραδιδόντες τὰ τῶν ἐξαγόντων ἑαυτοὺς σώματα, πρὶν ἂν αἰκίσωνται κατὰ τῶν ποδῶν. Nach englischem Gesetz wurden die Leichen der Selbstmörder auf den Kreuzweg geworfen und ihnen ein Pfahl durch den Leib getrieben (Fritzsche zum *Hamlet* V 1 S. 252). Wie mild erscheint hiermit verglichen die athenische Bestrafung!

[1] Vgl. noch Geiger *Der Selbstmord* S. 63.

[2] Speusipp: Diog. Laert. IV 3.

[3] Der Stoiker Zenon: Diog. Laert. VII 28 f. Demonax: Lucian. *Dem.* 66 f.

[4] Demonax gab sich den Tod durch Enthaltung von Nahrung; bei Zenon war es zweifelhaft, ob er auf diese Weise oder durch Erhängen geendet habe (Diog. Laert. a. a. O. u. 31). Die Neueren haben das Aushungern bisweilen von den Selbstmorden ausgenommen, wie K. Fr. Hermann *G. G. A.* 1844 S. 1779 f. und Schopenhauer *Welt als Wille und Vorstellung* I § 69, S. 474 f.

[5] Was nach Plutarch *Them.* 22 in das βάραϑρον geworfen wird, sind nicht die Leichen der Selbstmörder, sondern ihre Kleider und die Schlingen (βρόχοι), in denen sie sich erhängt haben: denn daß unter den ἀπαγχόμενοι Selbstmörder zu verstehen sind, ist allerdings die Wahrscheinlichkeit, s. o. S. 100, 3. Das Begräbnis versagt dem Selbstmörder auch Platon nicht *Gess.* IX 873 D; das ἀτάφους ἐκρίπτειν, und

beschränkten Strafe, dem Abhauen der Hand, gerade die heroische, edelste Art des Selbstmordes[1] betroffen wurde. Hiervon darf man die Erklärung darin suchen, daß gerade der waffentragende Teil der Gemeinde zu dieser Art des Selbstmordes am leichtesten versucht wurde.[2] Vermutlich sollte also durch dieses Verbot die militärische Disziplin in derselben Weise gefestigt werden, wie in Rom, wo sich besondere Verbote gegen den Selbstmord, namentlich den Selbstmordsversuch der Soldaten richteten[3], und wie im alten Sparta schon, wo man nun gar gegen den bloßen Schein eines Selbstmordsversuches im Kriege sehr feinfühlend war.[4] Alt

---

auch dies nur eingeschränkt auf die Zeit bis zum Untergang der Sonne, war jüdische Sitte nach Josephus, s. o. S. 264, 2. In späterer Zeit, da man in Aias Selbstmord ein Vergehen sah, wurde ihm nur die Verbrennung verweigert, das Begräbnis dagegen ausdrücklich vorbehalten (o. S. 76, 5; so auch der Selbstmörderin Phaidra mit der Begründung „gravis tellus impio capiti incubet", während Hippolytus verbrannt wird, Seneca *Phaedra* 1277 ff.), er also nicht anders behandelt als die „minores igne rogi" (Juvenal 15, 140, Plin. *Nat. hist.* 7, 72), mit denen die Selbstmörder auch von Virgil *Aen.* VI 426 ff. 435 f. auf eine Stufe gestellt werden. Demosth. 57, 50 erscheint der Selbstmord gar als Mittel, um Bestattung in heimischer Erde (gewiß nicht in schimpflicher Form) und durch die nächsten Angehörigen zu erlangen (*ἀποκτείναιμ' ἂν ἐμαυτόν, ὥστ' ἐν τῇ πατρίδι γε ὑπὸ τούτων* [sc. *τῶν οἰκείων*] *ταφῆναι*).

[1] O. S. 256, 4.

[2] Daß dieselbe auch außerhalb dieses Kreises vorkam, soll natürlich nicht geleugnet werden. Beispiele o. S. 246 f. 256, 4. Vgl. Diog. Laert. VI 18: der Kyniker Diogenes kam zu Antisthenes *ξιφίδιον ἔχων. τοῦ δ' εἰπόντος „τίς ἂν ἀπολύσειέ με τῶν πόνων;" δείξας τὸ ξιφίδιον ἔφη „τοῦτο"*.

[3] Dig. 28, 3, 6, 7. Rein *Criminalrecht* S. 886. Mommsen *Strafr.* 562, 2.

[4] Höchst merkwürdig ist Herodot 9, 71: nach der Meinung der übrigen Griechen (*κατὰ γνώμας τὰς ἡμετέρας*) war der Spartaner Aristodem weitaus der Tapferste bei Plataiai gewesen; *καίτοι γενομένης λέσχης ὃς γένοιτο αὐτῶν ἄριστος, ἔγνωσαν οἱ παραγενόμενοι Σπαρτιητέων Ἀριστόδημον μὲν βουλόμενον φανερῶς ἀποθανεῖν ἐκ τῆς παρεούσης οἱ αἰτίης, λυσσέοντά τε καὶ ἐκλιπόντα τὴν τάξιν ἔργα ἀποδέξασθαι μεγάλα κτλ. Ἀριστόδημος δὲ βουλόμενος ἀποθανεῖν διὰ τὴν προειρημένην αἰτίην οὐκ ἐτιμήθη*. Hiermit muß man vergleichen das Verhalten des Anaxibios, der ebenfalls den Tod suchte und doch nicht als Selbstmörder verurteilt

war allem Anschein nach das Verbot in Athen nicht: denn sonst hätte der Dichter in seinem Aias nicht auf die Übertretung desselben allen Glanz der höchsten Poesie ergossen, oder hätte doch wenigstens zur Beruhigung des attischen Publikums in den erregten Debatten über die Tat ein Wort über deren Zulässigkeit fallen lassen.[1] Welcher Anlaß und wann dieses Verbot hervorgerufen, wissen wir nicht. Daß man aber, um solche Verbote aufzustellen, im alten Griechenland besondere Anlässe abwartete, lehrt, was uns aus Milet erzählt wird.[2] Auch die römischen Verbote der Art waren temporär.[3] Wenn die Gesetzgeberin von Kypros, Demonassa, den Selbstmord schlechthin und mit den schärfsten Strafen verboten haben soll[4], so wird durch diese Nachricht der Nebel nur noch

---

wurde (Xenoph. *Hell.* IV 38 f.): der Unterschied ist, daß er seinen Posten nicht verlassen hatte (*τάξιν ἐκλιπεῖν*), wie er selber sagt *ἐμοὶ μὲν ἐνθάδε καλὸν ἀποθανεῖν*, und wie Xenophon von ihm berichtet, *λαβὼν τὴν ἀσπίδα αὐτοῦ ἐν χώρᾳ μαχόμενος ἀποθνήσκει.* Überhaupt wäre es ein Irrtum, wollte man glauben, daß in Sparta der Selbstmord bedingungslos verboten war: Seneca *Epist.* 77,14 und König Kleomenes' Theorie und Praxis bei Plutarch *Kleom.* 31 u. 37; auch Cic. *Tusc.* 5, 42.

[1] 1052 ff. 1332 ff., vgl. auch o. S. 260, 5.

[2] Plutarch *Mul. virt.* p. 249 B.

[3] O. S. 266, 3. Der Art ist auch, was von Tarquinius Priscus erzählen Cassius Hemina (Servius zur *Aen.* XII 603) und der ältere Plinius (*Nat. hist.* 36, 107). Verglichen kann noch werden das Einschreiten des Ptolemaios gegen die den Selbstmord befördernden Vorträge des Hegesias: o. S. 102.

[4] *τὸν αὐτὸν ἀποκτείναντα ἄταφον ῥίπτεσθαι* (Dio Chrys.) *Or.* 64, p. 592 M (= II S. 207 Dind.). Vgl. hierzu o. S. 264, 2. 265, 5. Diese schärfste Strafe, d. h. das Versagen jeglicher Bestattung als Strafe für den Selbstmord überhaupt, ist mir sonst aus dem Altertum nur bekannt als jüdische (Joseph. *Bell. Jud.* III 8, 5) und beschränkt auf die Dauer eines Tages (*μέχρις ἡλίου δύσεως*, o. S. 265, 5), und außerdem aus Seneca *Controv.* VIII 4 und den Quintilianschen Deklamationen (o. S. 83, 3), wo sie für rhetorische Zwecke fingiert sein könnte; jedenfalls sind es erst späte Schriftsteller, die von ihr reden, wie noch Cedrenus (*κἀκεῖνον ἄταφον ῥίπτουσι κατὰ τὸν βιοθανάτων νόμον* bei Kirchmann *De funeribus Rom.* S. 487 Frankfurt 1672). In Rom war sie sodann vorbehalten für den, „qui laqueo vitam finisset“ (Serv. ad *Aen.* XII 603).

dichter, der ohnedies um ihre Gestalt liegt und sie aller historischen Betrachtung entzieht.[1] In Theben hat es allerdings einmal Bestimmungen der Art gegeben, nach denen dem Selbstmörder ein ehrliches Begräbnis versagt wurde.[2] Doch scheinen auch sie weder uneingeschränkt[3] noch sonderlich alt gewesen zu sein.[4] Noch der sterbende Sokrates und seine Freunde wissen von thebanischen Verboten der Art, die die *πόλις* gegeben hatte, nichts[5]; überhaupt sind ihnen gesetzliche Verbote, die Menschen erlassen haben, um dem Menschen die freie Verfügung über sein Leben zu nehmen, gänzlich unbekannt.[6]

---

[1] Wir wissen nichts als was uns Dio Chrys. (?) a. a. O. über sie berichtet. Er selbst gibt dies als *Κύπριος λόγος*; infolge davon erhebt es gar keinen Anspruch Geschichte zu sein. Die ganze Erzählung ist vielmehr zu dem Zweck zurecht gemacht, um Demonassa als das Muster einer Gesetzgeberin hinzustellen, die vor der Durchführung ihrer Gesetze sich auch durch das größte eigene Unheil, das ihr hieraus entsteht, nicht zurückschrecken läßt (o. S. 251, 3 über Charondas u. Diokles). Zum Schluß erfahren wir, daß auch später noch auf Kypros ein alter Turm zu sehen war mit einem ehernen Standbild und einer Inschrift, die an sie erinnerten, und werden daher die ganze Erzählung kaum für mehr als für eine Ätiologie zu diesen Monumenten zu halten haben. Die kyprische Gesetzgeberin Demonassa erscheint dadurch nicht gerade historischer, daß in Kyrene Demonax ihr männliches Gegenbild war, in dessen Gesetzen ebenso wie in den ihrigen die Dreizahl normative Bedeutung hatte (Herodot 4, 161, Busolt *Gr. Gesch.* I² 490, 1; Beziehungen zwischen Kyrene u. Kypros, Herodot 4, 162).

[2] Aristoteles bei Zenobius 6, 17: *καὶ Ἀριστοτέλης δέ φησι περὶ Θηβαίων τὸ αὐτὸ τοῦτο, ὅτι τοὺς αὐτόχειρας ἑαυτῶν γενομένους οὐκ ἐτίμων.*

[3] Selbstmord der Frau des Leosthenes o. S. 79, 1.

[4] Sonst wäre ein *ἥρως Ἀπαγχόμενος* (über den o. S. 78, 1 und, was die Bedeutung von *ἀπαγχόμενος* betrifft, S. 100, 3) mit zugehörigem Kultus kaum möglich gewesen.

[5] Nur durch Philolaos und einige andere (über die o. S. 263, 4) hat der Thebaner Kebes etwas von einem solchen Verbot gehört, also existierte ein gesetzliches und als solches jedermann bekanntes Verbot damals in Theben nicht.

[6] *οὐ θεμιτὸν* und *οὐχ ὅσιον* sind die einzigen Formen des Verbotes (*Phaidon* 61 D f. 62 A), das dadurch zur Genüge als ein religiöses bezeichnet ist.

Mögen diese Verbote vereinzelt gewesen und durch zeitliche und örtliche Umstände veranlaßt worden sein, unter denen Selbstmorde besonders gefährlich erscheinen oder auch durch ihre große Zahl ein Eingreifen der Behörden nötig machen konnten, immer müssen wir doch nach den Rechtsgründen fragen, von denen sich in solchen Fällen die Griechen leiten ließen. Die Moralisten konnten gegen den Selbstmord eifern, der eines weisen und tapferen Mannes unwürdig sei[1]: solche Anklagen trafen ihn nur zum Teil[2] und zeigten außerdem höchstens, daß der Selbstmord mit den moralischen Pflichten des Menschen streitet[3]; das Recht des Menschen, frei über sein Leben zu verfügen, das einem natürlichen Empfinden des Menschen entspricht und dann namentlich von Hume[4] und Schopenhauer[5] mit besonderem Nachdruck behauptet worden ist, konnte durch den moralischen Makel, den man auf die Tat warf, nicht ausgelöscht werden. Platon allerdings hat den Selbstmörder ins Unrecht zu setzen versucht und deshalb als Gesetzgeber seines zweiten Musterstaates ihm ein ehrliches Begräbnis versagt[6], und zwar, wie er selbst

Rechtsgründe des Verbotes.

---

[1] O. S. 259f.

[2] Treffen nicht die Liebenden, welche ihren Geliebten nachsterben (o. S. 79, 1) in der Hoffnung, durch den Tod wieder mit ihnen vereinigt zu werden: Platon *Phaidon* 68 A (*ἑκόντες ἠθέλησαν εἰς Ἅιδου ἐλθεῖν, ὑπὸ ταύτης ἀγόμενοι τῆς ἐλπίδος, τῆς τοῦ ὄψεσθαί τε ἐκεῖ ὧν ἐπεθύμουν καὶ συνέσεσθαι*).

[3] Weil er den Menschen an der Erreichung des höchsten ihm gesteckten Zieles hindert, deshalb haben, hierin übereinstimmend, auch Kant (*Werke* von Hartenstein 7, 228) und Schopenhauer (*Welt als Wille* 1, 569, *Werke* 6, 331) den Selbstmord verurteilt.

[4] „Let us here endeavour to restore men to their native liberty", so beginnt er *Essays* II 407 die Widerlegung der Gründe, mit denen man die Verdammung des Selbstmordes zu stützen pflegt.

[5] *Werke* 6, 328 sagt er, daß doch „offenbar Jeder auf Nichts in der Welt ein so unbestreitbares Recht hat, wie auf seine eigene Person und Leben".

[6] *Gess.* IX 873 D: *τάφους δ' εἶναι τοῖς οὕτω φθαρεῖσι πρῶτον μὲν κατὰ μόνας μηδὲ μεθ' ἑνὸς ξυντάφου, εἶτα ἐν τοῖς τῶν δώδεκα ὁρίοισι μερῶν τῶν ὅσα ἀργὰ καὶ ἀνώνυμα θάπτειν ἀκλεεῖς αὐτούς, μήτε στήλαις μήτε ὀνόμασι δηλοῦντας τοὺς τάφους.*

dies begründet, weil der Selbstmörder sich an dem versündigt, der ihm der nächste und liebste ist[1], der ihm näher und lieber ist als selbst Eltern und Geschwister. Mit dieser Begründung ist es aber Platon selber so wenig Ernst, daß er es nicht wagt, die nötigen Folgerungen daraus zu ziehen[2], und wirklich verschleiert sie ja auch nur den Gedanken, daß das größte Unrecht, das jemand begehen kann, das Unrecht ist, das er gegen sich selbst begeht, d. h. verstößt gegen den bekannten Rechtssatz „volenti non fit iniuria“.[3] Demgegenüber muß man

---

[1] A. a. O. C: *Τὸν δὲ δὴ πάντων οἰκειότατον καὶ λεγόμενον φίλτατον ὃς ἂν ἀποκτείνῃ, τί χρὴ πάσχειν; λέγω δὲ ὃς ἂν ἑαυτὸν κτείνῃ κτλ.* Vergleichen darf man hiermit wohl Dig. 48, 21, 3, 6: et merito, si sine causa sibi manus intulit, puniendus est: qui enim sibi non pepercit, multo minus alii parcet. Ähnlich argumentiert Libanios *Or.* 49, 11 Först. *οἱ δὲ πατρίδας κακοῦντες πῶς οὐκ ἂν καὶ γονέας; οἱ δὲ ἐκείνους τίνος φείσαιντ᾽ ἄν; τίς γὰρ ἂν εἴη τοῖς γε τοιούτοις φίλος;* Seneca *Controv.* VIII 4: Nihil non ausurus fuit, qui se potuit occidere. Herzogin Elis. Charlotte von Orleans an Leibniz 21. Nov. 1715 (*Zeitschr. des hist. Vereins f. Niedersachsen* 1884, S. 31): (von den Selbstmördern) solche Leutte seindt abscheulich gefährlich, den wer vor sein Eygen leben nicht sorgt, dem ist leicht, Einem andern daß leben zu Nehmen.

[2] Eine solche Folgerung wäre gewesen, daß, wenn der Mensch sich selbst der Nächste und Liebste ist, der Selbstmörder strenger bestraft würde als der Mörder irgendeines anderen Verwandten. Nun vergleiche man aber mit der angeführten Strafe des Selbstmörders die Strafe, welche Platon für die Mörder von Eltern, Geschwistern und Kindern verordnet hat, a. a. O. 873 B: *ἐὰν δέ τις ὄφλῃ φόνου τοιούτου τούτων κτείνας τινά, οἱ μὲν τῶν δικαστῶν ὑπηρέται καὶ ἄρχοντες ἀποκτείναντες εἰς τεταγμένην τρίοδον ἔξω τῆς πόλεως ἐκβαλλόντων γυμνόν, αἱ δὲ ἀρχαὶ πᾶσαι ὑπὲρ ὅλης τῆς πόλεως, λίθον ἕκαστος φέρων, ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ νεκροῦ βάλλων ἀφοσιούτω τὴν πόλιν ὅλην, μετὰ δὲ τοῦτο εἰς τὰ τῆς χώρας ὅρια φέροντες ἐκβαλλόντων τῷ νόμῳ ἄταφον.* Daß diese Strafe ungleich härter ist, springt in die Augen. Das Anhäufen von Steinen über der Leiche (*σωρὸς λίθων* Zosimus 3, 34) erinnert an die gleichartige Strafe, die das englische Gesetz über den Selbstmörder verhängte (o. S. 264, 2).

[3] Kant *Werke*, von Hartenstein 7, 227: „Daß der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu sein (volenti non fit iniuria). Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer, das

wohl den juristischen Scharfsinn des Aristoteles loben[1], der diesen Verstoß vermieden hat, und aus dessen Worten man eine Polemik gegen seinen Lehrer herauszuhören meint, wenn er erklärt, daß niemand gegen sich selber unrecht tun könne, sondern nur gegen die πόλις.[2] Daß er diese Pflichten, die ihn an Staat und Gemeinde knüpfen, und die man sich dann allerdings enger denken muß, als Montesquieu sie sich dachte[3], willkürlich zerreißt, ist das Unrecht des Selbstmörders.[4] Der Mensch verliert das Recht, frei über sich selbst, sein Leben und sein Sterben, zu verfügen, sobald er einmal aus seiner Vereinzelung heraus und in Verbindung mit anderen getreten ist. Das hat auch Platon geahnt und angedeutet, wenn er das Verbrechen des Selbstmordes in die Verletzung der heiligsten

---

raucht), ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinauszugehen."

[1] R. Löning *Zurechnungslehre* I 356. Auch Demosthenes spricht minder scharf von παρὰ τῶν εἰς ἑαυτοὺς ἐξαμαρτόντων 19, 284.

[2] Aristot. *Eth. Nik.* V 15 p. 1138 a, 9 ff.: ὁ δὲ δι' ὀργὴν ἑαυτὸν σφάττων ἑκὼν τοῦτο δρᾷ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃ οὐκ ἐᾷ ὁ νόμος· ἀδικεῖ ἄρα. ἀλλὰ τίνα; ἢ τὴν πόλιν, αὐτὸν δ' οὔ; ἑκὼν γὰρ πάσχει, ἀδικεῖται δ' οὐθεὶς ἑκών. O. S. 264, 1. Daß Aristoteles unter diesem Gesichtspunkt den Selbstmord beurteilt, hat J. Bernays *Lucian u. die Kyniker* S. 57 übergangen und läßt Aristoteles den Selbstmord nur als Feigheit verurteilen (o. S. 259, 5).

[3] Pourquoi veut-on que je travaille pour une société dont je consens de n'être plus, que je tienne malgré moi une convention qui s'est faite sans moi? La société est fondée sur un avantage mutuel; mais, lorsqu'elle me devient onéreuse, qui m'empêche d'y renoncer? La vie m'a été donnée comme une faveur; je puis donc la rendre lorsqu'elle ne l'est plus: la cause cesse, l'effet doit donc cesser aussi. O. S. 88, 3.

[4] Nach Löning a. a. O. ist es der Anspruch des Staates auf Gehorsam gegenüber seinem Verbote, der vom Selbstmörder verletzt wird. Doch läßt sich auch denken an die Auffassung, die über das Verhältnis des Bürgers zum Staate in Platons *Kriton* vorgetragen wird. Der Bürger ist hiernach der Knecht (δοῦλος) des gemeinen Wesens. Ἔχοις ἂν εἰπεῖν, fragen 50 E die Gesetze den Sokrates, πρῶτον μέν, ὡς οὐχὶ ἡμέτερος ἦσθα καὶ ἔκγονος καὶ δοῦλος, αὐτός τε καὶ οἱ σοὶ πρόγονοι; der Knecht aber, sagt uns derselbe Platon *Phaidon* 62 C, darf sich nicht ohne den Willen seines Herrn ein Leids antun.

Bluts- und Liebesbande setzte[1], und bestimmter noch liegt dasselbe den Verdammungsurteilen zugrunde, die auch die antike Theologie über ihn ausgesprochen hatte.

Denn es entsprach doch nicht sowohl dem einfachen Empfinden des Volkes als einer durch Theologie bearbeiteten Religion, wenn man die dunkle *μοῖρα*, der niemand entrinnt, in ein göttliches Gesetz verwandelte, dem sich niemand entwinden, von dem er daher auch den Tod erwarten, und dem er nicht durch Selbstmord vorgreifen soll. Indem vor Platon schon Sophokles dies aussprach[2], dämmerte im Grunde die Vorstellung, daß der Mensch, durch göttliches Verhängnis in den großen Zusammenhang alles Lebens eingefügt, sich nicht willkürlich und gewaltsam losreißen darf. Genauer bestimmt wurde dieser Zusammenhang durch die Theologen von Profession, und das Bild fiel verschieden aus, bald mehr ins Dunkle, bald ins Heitere gemalt, je nachdem eine mehr bußfertige oder freudige Stimmung den Maler leitete. Nach der einen Vorstellungsweise sollten die Bande, die den Menschen an dieses Leben knüpften, bis in eine frühere Existenz zurückreichen, aus der er zur Strafe begangener Sünden in diesen Leib wie in ein Gefängnis versetzt wurde.[3] Nur Gott kann ihn erlösen; mögen über ihm selber Leid und Mißgeschick sich häufen, so gibt ihm dies kein Recht, sich selbst von ihnen durch den Tod zu befreien, weil er dadurch den Lauf der

---

[1] O. S. 270, 1. Für Platon war die Verurteilung des Selbstmordes überdies gegeben mit seiner Verurteilung des Menschenhasses (*Phaidon* 89 D f., vgl. *Protag.* 327 D, *Gess.* VII 791 D), in dessen Konsequenz der Selbstmord liegt (o. S. 92).

[2] Soph. *fr.* 867 N[2]:

⟨*A.*⟩ *θανόντι κείνῳ συνθανεῖν ἔρως μ' ἔχει.*
⟨*B.*⟩ *ἥξεις, ἐπείγου μηδέν, εἰς τὸ μόρσιμον.*

Nach Platon *Gess.* IX 873 C ist der Selbstmörder *τὴν τῆς εἱμαρμένης βίᾳ ἀποστερῶν μοῖραν.* Sokrates bereit vom Leben zu scheiden *ὅταν ἡ εἱμαρμένη καλῇ Phaidon* 115 A, vgl. 62 C, o. S. 245, 2.

[3] *ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν*: Platon *Phaidon* 62 B, o. S. 263, 4.

göttlichen Gerechtigkeit stören würde.[1] Nur Tieferblickenden und Eingeweihten erschloß sich der volle Sinn dieser Lehre[2], die auch die Neueren erst durch eine Umdeutung aus dem Mystisch-Theologischen in das Militärisch-Moralische sich verständlicher gemacht haben.[3] Wer dagegen in dieser Erde kein Jammertal sah und nicht an seine und seiner Mitmenschen

---

[1] Es ist im Grunde dieselbe Anschauungsweise, die nach der Schilderung des Platonischen Kriton den Sokrates hindert, aus seinem Gefängnis zu entfliehen. Das Tor der Freiheit war für Sokrates aufgetan und ist es für jeden Menschen, der sich vom Elend seines Leibeslebens durch eigene Hand befreien möchte. Wie aber Sokrates sich gebunden fühlt durch die Rechtsordnung des attischen Staates, die er durch sein Entweichen verletzen würde, so soll auch der Selbstmörder sich gebunden achten an eine höhere Weltordnung und im Gedanken an diese von seiner Tat abstehen.

[2] *ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος λόγος . . μέγας τις . . καὶ οὐ ῥᾴδιος διϊδεῖν* Platon *Phaidon* 62 B.

[3] Die Vorstellung, daß *φρουρά* (Platon a. a. O.) den Posten bedeutet, auf den jemand gestellt ist, und den er nicht verlassen darf, ist freilich alt, begründet schon durch Cicero *De senectute* 73 (vetat Pythagoras iniussu imperatoris, id est dei, de praesidio et statione vitae decedere), der aber selber anderwärts (*De rep.* VI 15. *Tusc.* I 74) das Richtige gibt; sie kehrt dann aber wieder bei Epiktet *Diss.* I 9, 24 und III 24, 99, geht also wohl auf einen älteren griechischen Gewährsmann zurück. Die Neueren würden indessen kaum so eifrig gewesen sein, sie sich anzueignen (Montaigne *Essais* II 3, S. 75 [Paris 1801]: cette garnison du monde. Hume *Essays* II 412 [London 1875]: you are placed by providence, like a centinel in a particular station. Rousseau *Nouv. Hel.* III 21, S. 356 [Leipzig 1801]: l'homme vivant sur la terre comme un soldat mis en faction. Garve *Anmerkungen zu Cicero Von den Pflichten* I S. 156: daß der Mensch seinen Posten nicht verlassen dürfe. Kant *Werke*, von Hartenstein 7, 227: Gott . . . dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verläßt, ohne davon abgerufen zu sein. Mendelssohn sogar in seiner Übersetzung und Bearbeitung des Phaidon *Schriften* 2, 105: Daß wir Menschen hienieden wie die Schildwachen ausgestellet wären, und also unsere Posten nicht verlassen dürften, bis wir abgelöset würden), wenn sie ihnen nicht bequemer gewesen wäre. Während die andere und richtige Erklärung, die unter *φρουρά* ein Gefängnis versteht, auf einer uns fremden Mystik beruht, ist die mißverstandene um so klarer und geläufiger, indem sie die unbedingte Unterwerfung unter das göttliche Gebot durch die strengste Art des Gehorsams, die militärische, illustriert.

uranfängliche Sünde glaubte, der konnte von solcher Lehre nicht befriedigt werden. Ihm diente daher die andere Vorstellungsweise, die ohne Mysterium für jedermann offen dalag, lediglich die vollkommene Abhängigkeit des Menschen, als des Sklaven, von den Göttern, als seinen Herren, betonte und ihm damit, in einfach rechtlicher Konsequenz, die freie Verfügung über sich selber, zum Leben wie zum Sterben, entzog.[1]

Bestrafung des Selbstmordes.

Mochte man sich die Götter als strenge Richter oder als fürsorgende[2] Herren denken, beidemal wurde der Mensch einem großen Gottesreich eingegliedert, und der Versuch, diesen Zusammenhang zu zerreißen, erschien als ein Unrecht, das bestraft zu werden verdiente. Hierauf aber haben die Götter oder vielmehr ihre menschlichen Vertreter, die Theologen, sich zu allen Zeiten besser verstanden als irdische Richter. Zwar standen auch diesen ausgesuchte Strafen zur Verfügung, nicht beliebige, sondern wohlberechnet und der Tat angepaßt, mochte die Hand des Selbstmörders abgetrennt werden von dem Leibe, dem sie sich so feindlich erzeigt[3], oder ihm ein gesondertes und namenloses Grab angewiesen werden[4] zum

---

[1] Platon *Phaidon* 62 B f.: *οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κέβης, εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι· ἢ σοὶ οὐ δοκεῖ οὕτως; Ἔμοιγε, φησὶν ὁ Κέβης. Οὐκοῦν, ἦ δ' ὅς, καὶ σὺ ἂν τῶν σαυτοῦ κτημάτων εἴ τι αὐτὸ ἑαυτὸ ἀποκτιννύοι, μὴ σημήναντός σου ὅτι βούλει αὐτὸ τεθνάναι, χαλεπαίνοις ἂν αὐτῷ, καὶ εἴ τινα ἔχοις τιμωρίαν, τιμωροῖο ἄν; Πάνυ γ' ἔφη.* [2] *τοὺς ἐπιμελουμένους* vor. Anm. [3] O. S. 264, 2.

[4] Platon o. S. 269, 6. Auch Timon in dem Epigramm, in dem er seinen Selbstmord bekennt, verschweigt seinen Namen (Plutarch *Anton.* 70): *Ἐνθάδ' ἀποῤῥήξας ψυχὴν βαρυδαίμονα κεῖμαι. Τοὔνομα δ' οὐ πεύσεσθε, κακοὶ δὲ κακῶς ἀπόλοισθε.* O. S. 92, 3. Es war dies nicht die Namenlosigkeit, die mit heroischen Ehren verknüpft sein konnte, sondern die schimpfliche, in der nach Hesiod *W. u. T.* 154 das eherne Geschlecht unterging, und die den also Begrabenen der *ἱλαρὰ φωνὴ καὶ τίμιος* (A. P. 7, 355) beraubte. Wer sich selbst erhängt hatte, wurde nach römischer Sitte bei den Totenmahlen nicht angerufen, *ὡς μηδὲ ἀποθανὼν ἔχειν ὄνομα*: Artemidor *Onirocr.* I 4, S. 11, 10 Herch. Marquardt *Staatsverw.* III [2] 307, 8.

Zeichen, daß, wie er gewaltsam sich von der Gemeinschaft der Menschen gelöst hatte, nun auch diese ebenso ihn von sich stießen. Solche Strafen, obgleich sie mehr rächend und sühnend dem Verbrechen angepaßt sind, konnten doch auf noch nicht zynisch abgestumpfte Gemüter auch eine abschreckende Wirkung üben.[1] Ausschließlich auf eine solche war die raffinierte Bestrafung der milesischen Jungfrauen berechnet.[2] Doch wurde in allen diesen Fällen eigentlich nur der Selbstmord, aber nicht der Selbstmörder bestraft[3], der, mit dem Platonischen Sokrates zu reden[4], auf und davon war und sich nicht mehr fangen ließ. Hiermit, mit der Bestrafung des Selbstmordes, hat sich denn auch Luther später zufrieden gegeben, da in seinen Augen der Selbstmord keine Schuld des Menschen, sondern des Teufels war.[5] Der Platonische Sokrates aber, indem er andeutet, daß Menschen nicht vermögend sind, den Selbstmörder zu züchtigen[6], weist doch zugleich darauf hin, daß der Arm der Götter weiter reicht und sogar noch den ergreift, der sich allen Gerichten entzogen

---

[1] Besonders auf die „jactatio mortis" o. S. 256, 4 (vgl. S. 99, 103) wäre die Namenlosigkeit des Grabes als Gegenmittel gut berechnet gewesen.

[2] O. S. 266, 3. Dasselbe gilt von der Bestrafung des Selbstmordes, die Tarquinius Priscus verordnete: o. S. 267, 3.

[3] Sehr gewunden drückt sich über solche Strafen Plinius aus *Nat. hist.* 36, 108: cum puderet vivos, tamquam puditurum esset exstinctos.

[4] Platon *Phaidon* 115 C f.

[5] *Tischreden* von Förstemann 4, 265: Viel von denen, so sich selbs ums Leben bringen, die werden vom Teufel getrieben und von ihm getödtet, wie die Leute von Straßenraübern, sind ihr selbs nicht mächtig. Wenn solche Exempel nicht bisweilen geschähen, so fürchteten wir unsern Herrn Gott nicht. Drum mussen wir in Furcht stehen und Gott bitten, er wollt uns für dem Teufel behüten; auch muß man hart mit solchen Gehenkten umgehen, nach Ordnung der Rechte und Gewohnheit, auf daß sich die rohen und sichern Leute fürchten; nicht daß sie alle drum verdammet sind.

[6] Vgl. Seneca *Controv.* VIII 4: cuius (des Selbstmörders) inter scelera etiam hoc est, quod dampnari non potest.

zu haben scheint.[1] Hiernach dürfte es uns nicht wundern, wenn in einer Platonischen Hölle auch den Selbstmördern wäre ihr Platz reserviert worden.[2] Was Platon etwa noch versäumt hat, haben aber andere nachgeholt. Jedenfalls war es pythagoreischer, also wohl schon vorplatonischer Glaube, auf den auch Sokrates hinzudeuten scheint[3], daß Selbstmörder auch durch den Tod der Strafe nicht entgingen.[4] Selbstmord

---

[1] Platon *Phaidon* 62 C: *Οὐκοῦν ... καὶ σὺ ἂν σαυτοῦ κτημάτων εἴ τι αὐτὸ ἑαυτὸ ἀποκτιννύοι, μὴ σημήναντός σου ὅτι βούλει αὐτὸ τεθνάναι, χαλεπαίνοις ἂν αὐτῷ, καὶ εἴ τινα ἔχοις τιμωρίαν, τιμωροῖο ἄν.* Das Verhältnis Gottes zum Menschen wird verglichen mit dem des Herrn zu seinem Sklaven. Auch der menschliche Herr, heißt es, würde seinen Sklaven, der Selbstmord beginge, strafen, wenn dies in seiner Macht läge. Da aber in der Macht der Götter alles liegt, was sie wollen, so ist klar, daß nach Platons Meinung, die er hier andeutet, die Götter den Selbstmord ihres Sklaven, des Menschen, nicht unbestraft lassen werden.

[2] Ob dies aber *Rep.* X 615 C geschehen ist, muß ich bezweifeln, zumal auch die Lesart (*αὐτόχειρας φόνου*) unsicher ist. *Αὐτόχειρ* ist ein Wort von allgemeinerer Bedeutung, das nur gelegentlich die engere Bedeutung annimmt wie Soph. *Ant.* 1175 (wo indessen ebenfalls die Lesart unsicher ist), 1315, wie auch *αὐτοχειρία* Diodor. Sic. XV 54, 3, Joseph. *Bell. Jud.* III 8, 6 (S. 267, 24 Bekk.), Paus. VIII 51, 8 IX 17, 1, Cassius Dio 37, 13 (*διὰ ξίφους αὐτοχειρίᾳ*), Tzetzes *Chiliad.* I 382 (*αὐτόχειρ φόνου*), II 48 (*αὐτοχειρίαν*), insbesondere den Selbstmord bezeichnet (ebenso *ξίφει αὐθέντης* Cassius Dio 37, 13 und im Neugriechischen *αὐτοκτονία*, schon Lykophron *Alex.* 714 *αὐτοκτόνοις ῥιφαῖσι* von den Sirenen, die sich selbst vom Felsen stürzen und töten; *αὐτοφονευτής* Cedrenus *Hist. Comp.* p. 86 = p. 184 C Migne). Da nun in der Republik die *αὐτόχειρες φόνου* in eine Linie gestellt werden mit denen, die sich an den Eltern versündigt haben, dasselbe aber im *Phaidon*-Mythos 113 E f. mit den *ἀνδροφόνοι* geschieht, so ist mir wahrscheinlich, daß auch unter ihnen nur diese zu verstehen sind, d. h. nur solche, die eines gewaltsamen mit eigener Hand begangenen Mordes schuldig sind.

[3] O. S. 275 f.

[4] Der Peripatetiker Klearchos berichtet bei Athen. IV 157 C: *Εὐξίθεος ὁ Πυθαγορικὸς .. ἔλεγεν ἐνδεδέσθαι τῷ σώματι καὶ τῷ δεῦρο βίῳ τὰς ἁπάντων ψυχὰς τιμωρίας χάριν, καὶ διείπασθαι τὸν θεὸν ὡς εἰ μὴ μενοῦσιν ἐπὶ τούτοις, ἕως ἂν ἑκὼν αὐτοὺς λύσῃ, πλείοσι καὶ μείζοσιν ἐμπεσοῦνται τότε λύμαις.* Nach Norden *Hermes* 28, 376 war „die alte Vorstellung die, daß die Seele des Selbstmörders nach qualvoller Trennung vom Körper ohne Ruhe auf der Oberwelt eine Zeitlang umher-

erscheint immer mehr als Religionsfrevel, wie in der Religion des Lama, in welcher Selbstmörder denen gleich geachtet wurden, die der Fluch der Priester getroffen hatte, und die deshalb auch im Tode keine Ruhe ihrer Seelen fanden.[1] Glimpflicher hatte sie in seiner Unterweltsdarstellung Virgil behandelt.[2] Dagegen droht, Pythagoreisches, wie es scheint, mit Jüdischem verquickend, Josephus solchen, die wahnwitzig genug waren, Hand an sich selbst zu legen, nicht bloß mit göttlichen Strafen bis ins kommende Geschlecht, sondern hat auch einen besonders finsteren Hades für sie bereit.[3] Schließlich schlugen auch die Flammen der christlichen Hölle über ihnen zusammen[4], so daß selbst Dante, der doch viel höher dachte als gemeine Zeloten, sie von den Qualen seines Inferno nicht erlösen mochte.[5]

So wetteiferten Moralisten und Politiker, am heftigsten und mit dem größten Erfolge aber die Theologen im Verdammen des Selbstmordes und gaben damit eigentlich nur die Antwort auf das Grassieren desselben während des 5. und 4. Jahrhunderts. Natürlicherweise fehlte es aber in einer Zeit, die so fruchtbar an Selbstmorden war, ebenso wie in anderen ähnlichen Zeiten, wie im 18. Jahrhundert[6], auch nicht

Verteidiger des Selbstmordes.

schweben muß“. Von dieser „alten“ Vorstellung scheint aber Platon noch nichts gewußt zu haben, da er *Phaidon* 81 C f. die Seelen in dieser Weise umherschweben läßt, ohne sie doch als die Seelen von Selbstmördern zu bezeichnen, so nahen, fast zwingenden Anlaß dazu gerade der Zusammenhang des Dialogs bot.

[1] B. Constant *De la Religion* t. V S. 76, 1: Dans la religion lamaïque, les suicides, ainsi que ceux qui ont encouru les malédictions des prêtres, s'agitent sans cesse, dans une douloureuse angoisse, sans que leurs âmes puissent rentrer dans un corps. [2] *Aen.* 6, 434 f.

[3] Joseph. *Bell. Jud.* III 8, 5 (S. 266 Bekk.): *ὅσοις δὲ καθ' ἑαυτῶν ἐμάνησαν αἱ χεῖρες, τούτων μὲν ᾅδης δέχεται τὰς ψυχὰς σκοτιώτερος, ὁ δὲ τούτων πατὴρ θεὸς εἰς ἐκγόνους τιμωρεῖται τοὺς πατέρων ὑβριστάς.*

[4] Vgl. auch Kirchmann *De funeribus Rom.* (Frankfurt 1672) S. 488 f.

[5] *Inferno* 13. „Alle pene eternali dannato“ ist Guido degli Anastagi, den die Grausamkeit seiner Geliebten in den Selbstmord getrieben hatte: Boccaccio *Decam.* 5, 8. [6] O. S. 88, 3.

an Verteidigern derselben. Daß Gedanken und Gebote in ihrer Jugend, bei ihrem ersten Hervortreten, auch durch Schroffheit charakterisiert zu sein pflegen, bestätigt die Art, wie die Pythagoreer das Verbot des Selbstmordes aussprachen, ohne jede Einschränkung.[1] Gewisse Ausnahmen jedoch drängten sich ohne weiteres auf. Die Selbstmorde, die in der Aufopferung für andere bestehen[2], die die heiligen Bande nur bekräftigen, welche der gemeine Selbstmörder zerreißt, und die für das eine dahingegebene Leben hundertfältiges neues erzeugen[3], konnten unmöglich verboten sein. Schon Platon, dem wir die erste Mitteilung jenes Verbotes verdanken, sieht sich daher gleichzeitig zu Konzessionen genötigt, die er der bedingenden Welt und Erfahrung macht. Seine Notwendigkeit des Todes[4], die er als die einzige Ursache desselben gelten läßt und so alle Freiwilligkeit hierin aufzuheben scheint, ist doch sehr dehnbar; sie begreift in sich auch die Notwendigkeit der Freien und Edeln[5], die auch anderen ein Prachttor gewesen ist, durch das sie den Selbstmord wieder unter die zulässigen Handlungen der Menschen einführten.[6] Den hierüber schon im Phaidon gegebenen Andeutungen[7] hat Platon in den Gesetzen die

---

[1] *μὴ θεμιτὸν εἶναι ἑαυτὸν βιάζεσθαι* Platon *Phaidon* 61 D, *μὴ ὅσιον αὐτοὺς ἑαυτοὺς εὖ ποιεῖν* 62 A. Euxitheos o. S. 276, 4.

[2] O. S. 95 ff., vgl. auch S. 79, 1. 259.

[3] Goethe *Werke* 16, 189.

[4] *Ἀνάγκη*: *Phaidon* 62 C, *ἀναγκασθείς*: *Gess.* IX 873 C.

[5] Demosth. 8, 51: *ἔστιν ἐλευθέρῳ μὲν ἀνθρώπῳ μεγίστη ἀνάγκη ἡ ὑπὲρ τῶν γιγνομένων αἰσχύνη.* Cicero *De invent.* II 173, wo er die verschiedenen Arten der necessitudo bespricht: ac summa quidem necessitudo videtur esse honestatis.

[6] Unter einer solchen Notwendigkeit handelte Cato nach Cicero *Ad fam.* IX 18, 2, wovon später mehr die Rede sein wird. Dieselbe *ἀνάγκη* erkennt auch Josephus an, *Bell. Jud.* VII 8, 6 (S. 157, 25 ff. Bekk.), 7 (S. 164, 5 Bekk.), *Arch.* XVIII 9, 2 (S. 180, 7 f. Bekk.), trotz *Bell. Jud.* III 8, 5 (o. S. 277, 3). Der Platoniker Euphraios, als er sich selbst den Tod gab, um nicht in die Gewalt der Feinde zu kommen (o. S. 89, 2), wurde daher den Grundsätzen seiner Schule keineswegs ungetreu.

[7] O. S. 245, 2.

nähere Ausführung folgen lassen und hier insbesondere rechtskräftige Verurteilung durch die Gemeinde, unheilbare allzu schmerzliche Leiden und unabwendbare unerträgliche Schmach als Notwendigkeiten bezeichnet, unter deren Druck der Mensch berechtigt sein soll, sich selbst das Leben zu nehmen.[1] Nur mit ein wenig anderen Worten wurde hier der motivierte Selbstmord ebenso gestattet, wie auf der Insel Keos[2] oder später von den Stoikern.[3]

Was solchen Philosophen, die wie Platon sich den Menschen gebunden dachten an ein großes Ganze politischer oder religiöser Art, erst abgerungen werden mußte, die Erlaubnis des Selbstmordes, das gaben andere, die den Menschen aus allem Zusammenhang loslösten und auf eigene Füße stellten, ohne weiteres zu, ja mußten es für den Menschen als dessen gutes Recht fordern; für sie war die Voraussetzung, auf der jenes Verbot ruhte, der eigentliche Rechtsgrund desselben[4], überhaupt nicht vorhanden. In dieser Weise den Menschen zu isolieren war aber ein Hauptzug im Bilde der Zeit, in welcher der Selbstmord anfing zu grassieren.[5] Innerhalb der sokratischen Schule haben ihn die Kyniker durch ihr Lehren und noch mehr durch ihr Treiben besonders deutlich zum Ausdruck gebracht. Will man aus ihrem Gebaren schließen, so war das Recht des Menschen, sich selbst den Tod zu geben, in

---

[1] *Gess.* IX 873 C: *ὃς ἂν ἑαυτὸν κτείνῃ, τὴν τῆς εἱμαρμένης βίᾳ ἀποστερῶν μοῖραν, μήτε πόλεως ταξάσης δίκῃ* (der Fall des Sokrates o. S. 245, 2) *μήτε περιωδύνῳ ἀφύκτῳ προσπεσούσῃ τύχῃ* (o. S. 85, 2) *ἀναγκασθεὶς μηδὲ αἰσχύνης τινὸς ἀπόρου καὶ ἀβίου μεταλαχών κτλ.* Wer ein unheilbares Leiden hat, soll sein Leben nicht mühsam durch ärztliche Kunst hinfristen, sagt er mit dieser Selbstmordstheorie übereinstimmend *Rep.* III 407 D ff., vgl. Schol. in *Aristot.* p. 8 a, 7 ff. Auch diese Maxime stammt schon aus der sophistischen Zeit: o. S. 98, 3. J. Burckhardt *Griech. Kulturgesch.* II 415. [2] O. S. 92, 3.

[3] Zwischen der *εὔλογος ἐξαγωγή* und der platonischen *ἀνάγκη* vermitteln Äußerungen wie die ebenfalls auf einen Selbstmord bezügliche des jüngeren Plinius *Epist.* I 12: summa ratio quae sapientibus pro necessitate est. Vgl. meine *Themis* S. 427 f.

[4] O. S. 269 ff. bes. 271. [5] O. S. 87 ff.

ihren Augen ein unbedingtes[1], und mit den Mitteln ihrer Philosophie ließ es sich auch kaum beschränken.[2] Der auf den persönlichen Gegensatz zwischen Platon und Antisthenes zurückführende Gegensatz beider Schulen, der kynischen und platonischen, von denen die eine ebenso nach Willkür und Unabhängigkeit, wie die andere nach Erkenntnis und Ordnung strebte, kommt auch hier zutage, indem bei den Kynikern der Selbstmord als Tat der höchsten Freiheit in Ehren ist, bei den Platonikern nur, insofern er durch irgendwelche Notwendigkeit geboten wird.[3] Auch die Stoa konnte in ihren

---

[1] Sie empfahlen ihn als Panazee für jedes Leiden, körperliches und Liebeskummer. Darum ermahnte zu ihm Diogenes nicht bloß den Speusipp (Diog. L. IV 3), sondern auch seinen eigenen Lehrer Antisthenes (Diog. L. VII 18); und unter den Rezepten, die Krates für den ἔρως verschrieb, war nach Hunger und Zeit das letzte und durchschlagende (*ἐὰν δὲ τούτοις μὴ δύνῃ χρῆσθαι*) der *βρόχος* (Diog. L. VI 86 und dazu Menage). Dasselbe Radikalmittel rieten Antisthenes und ihm folgend noch dringender Diogenes allen an, die nicht zu Verstande gekommen waren (*εἰς τὸν βίον παρασκευάζεσθαι δεῖν λόγον ἢ βρόχον* Diog. L. VI 24, Plutarch *Rep. Stoic.* 14 p. 1040). Aber auch ohne durch Not und Leiden gedrängt zu sein, hielten sie den Selbstmord für erlaubt, wie Peregrinus, dem Lucian *Peregr.* 25 deshalb den Herakles gegenüberstellt.

[2] Gedrängt von der Maxime, das Leben zu verachten (*καταφρονεῖν ζωῆς* Stob. *Flor.* 86, 19) und über den Tod sich zu erheben (*ὑπεράνω εἶναι θανάτου* a. a. O.), konnten sie leicht dazu kommen, die erstrebte *καρτερία* durch freiwilligen Tod bewähren zu wollen, wie Peregrinus (Lucian *Peregr.* 21. 23. 25). Welches Gesetz hätte einen Kyniker hindern können? Wem die Freiheit das höchste Gut war (*μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων* Diog. Laert. VI 71) und die Vernunft nur ein Mittel dazu, der durfte sich im Gebrauch jener nicht durch irgendwelches Verbot des Selbstmordes einschränken lassen. Die Anekdote, nach der Diogenes die Zumutung des Selbstmordes ablehnte (Älian *V. H.* 10, 11), zeigt nur, wie er auch nach der anderen Seite sich seine Freiheit zu wahren wußte.

[3] Aus der Anekdote, daß der kranke Antisthenes das ihm von Diogenes zum Selbstmord dargebotene Schwert zurückwies (o. Anm. 1), schloß Ad. Müller *De Antisth. vita et scr.* S. 19 f., daß er damit nur dem Gebot des Sokrates gehorcht habe. Das ist aber aus mehreren Gründen nicht richtig geschlossen, unter anderen auch deshalb nicht, weil Krankheit auch in den Augen des Sokrates, wenigstens des platonischen, um den es sich hier allein handeln kann, den Selbstmord entschuldigt (o. S. 279, 1).

Hallen den kynischen Wildfang, so wie er war, nicht dulden, sondern fesselte ihn wie alles, was in ihren Bereich kam, durch den *λόγος*, mit dem die Kyniker zwar geprunkt, aber nicht Ernst gemacht hatten. Mit dem Worte *ἐξαγωγή* hatte schon Antisthenes den Selbstmord beschönigt[1], erst durch Zenon wurde hieraus die *εὔλογος ἐξαγωγή*.[2] Sieht man auf die einzelnen Fälle derselben[3], so sind es zum Teil die gleichen, unter denen auch die platonische „Notwendigkeit" den Selbst-

---

[1] Athen. IV 157 B: *συμβουλεύσαιμ' ἂν ὑμῖν κατὰ τὸν Σωκρατικὸν Ἀντισθένην ἐξάγειν ἑαυτοὺς τοῦ βίου τοιαῦτα σιτουμένους*. Es ist vergleichbar den unzähligen Euphemismen, mit denen die Alten die Schrecken des Todes verdeckten, wie *ἀπιέναι, ἀπαλλάττειν* u. a. (Lessing *Schriften* von Maltzahn 8, 237). Mit *ἔξιθι τοῦ ζῆν* fordert zum Selbstmord auf M. Aurel. 5, 29; nur eine andere Wendung derselben Art für den Selbstmord wie *ἐξάγειν* ist *ἀποφέρειν ἑαυτόν* Libanios *Or.* 21, 10 Först. Auch dem freiwilligen Tode sollte so sein Stachel genommen werden und er aufhören, moralischen wie physischen Abscheu zu erregen. Unser „Selbstentleibung" für Selbstmord (z. B. Kant *Werke* von Hartenstein 7, 228, vgl. Geiger *Der Selbstmord* S. 1) dürfte ähnlichen Ursprungs sein, da mit Mord von vornherein der Begriff eines Verbrechens verbunden war. Derselbe Begriff haftete aber auch an *αὐτόχειρ, αὐτοχειρία, αὐτοκτονία* (o. S. 276, 2). Im Gegensatz hierzu prägten Kyniker und Stoiker den Namen der *ἐξαγωγή*: denn daß dieser trotz seiner später ganz allgemeinen Verwendung (zufolge deren er bald so fest wurzelte, daß bereits Polybios 30, 7, 8 davon *προεξάγειν* bilden konnte, und der doch wohl analoge Gebrauch von *ἀναγωγή*, worüber vgl. Rohde *Psyche* II 20, 5, möglich wurde) ursprünglich ein t. t., d. h. wenigstens mit diesem besonderen Sinne ein künstlicher Ausdruck ist, liegt doch schon darin, daß an sich, nach seinem ersten und natürlichen Sinne, *ἐξαγωγή* ebensowohl den Tod im allgemeinen wie den Selbstmord bedeuten könnte. Daß die Griechen erst so spät, die Lateiner überhaupt nie (denn suicidium ist nicht antik) zu einer besonderen Bezeichnung des Selbstmordes gelangt sind, ist charakteristisch dafür, daß der Selbstmord erst spät besondere Beachtung gefunden hat und namentlich Gegenstand von Kontroversen geworden ist. Auch in den modernen Sprachen sind die Namen des Selbstmordes erst späteren Ursprungs (auf einiges weist hin Geiger *Der Selbstmord* S. 1, 1. Leibniz sagt einmal, wohl euphemistisch, „Selbstthat", *Zeitschr. des histor. Vereins f. Niedersachsen* 1884, S. 37), und auch hier aus der gleichen Ursache.

[2] Diog. Laert. VII 130.

[3] Aufgezählt Diog. Laert. VII 130. *Schol. in Aristot.* p. 8a, 7ff. Zeller *Phil. d. Gr.* III 1[3] 307.

mord rechtfertigt.[1] Und doch, und obgleich auch die „ratio" eine Art Notwendigkeit ist[2], bleiben zwischen Stoa und Platon wichtige Unterschiede, die auf den kynischen Kern in jener zurückgehen. In der Stoa behauptet sich der Selbstmord als ein gutes Recht des Menschen[3], erscheint nie wie bei Platon an sich schon als Verbrechen. Ja er, der von Platon höchstens gestattet wurde, kann in der Stoa unter Umständen sich zur Pflicht steigern.[4] Während der Selbstmörder Platons im besten Falle nur ein Sklave der Notwendigkeit war, sollte der Stoiker gerade durch den Selbstmord seine Freiheit betätigen[5]; der Selbstmord, im rechten Sinne verübt, sollte für den, der ihn vollzog, kein Leiden, sondern eine Handlung sein[6], die

[1] O. S. 279, 1 u. 3. [2] O. S. 279, 3.

[3] Dies ist die Konsequenz daraus, daß Tod und Leben unter die Adiaphora gehören; sich das Leben zu nehmen, kann daher niemals an sich schon die Verletzung eines höheren Pflichtgebotes sein. Zeller *Phil. d. Gr.* III 1³, S. 308 f.

[4] Wenigstens zum *καθῆκον* oder officium: z. B. Chrysipp bei Plutarch *Rep. Stoic.* 18 p. 1042 D *καὶ τοῖς εὐδαιμονοῦσι γίγνεταί ποτε καθῆκον ἐξάγειν ἑαυτούς* und Cicero *De fin.* III 61 saepe officium est sapientis desciscere a vita; im übrigen vgl. Zeller *Phil. d. Gr.* III 1³, S. 308 f.

[5] Zeller a. a. O. S. 306. Recht im Gegensatz zu Platons Forderung, daß man den Selbstmord nur unter dem Drucke einer Notwendigkeit vollziehen soll, stehen Senecas Worte, in denen er sich einen Ausspruch Epikurs zu eigen macht, *Ep.* 12, 10: malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est (*κακὸν ἀνάγκη, ἀλλ' οὐδεμία ἀνάγκη ζῆν μετ' ἀνάγκης*, Usener *Wien. Stud.* X 1888, S. 180). quidni nulla sit? patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles. agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest. calcare ipsas necessitates licet. Zur Freiheit des Weisen gehörte wesentlich die Erlaubnis des Selbstmordes. Als daher der jüngere Cato das stoische Paradoxon, daß allein der Weise frei sei, mit ungewöhnlicher Heftigkeit gegen den Peripatetiker Demetrios verteidigte, schlossen seine Freunde hieraus, daß er sich mit dem Gedanken des Selbstmordes trage (*ὥστε μηδένα λαθεῖν, ὅτι τῷ βίῳ πέρας ἔγνωκεν ἐπιθεὶς ἀπαλλάττεσθαι τῶν παρόντων*: Plutarch *Cato* 67).

[6] Den Geist der Stoa und insbesondere des Sphairos atmen die Worte des Königs Kleomenes bei Plutarch *Kleom.* 31: *Δεῖ γὰρ τὸν αὐθαίρετον θάνατον οὐ φυγὴν εἶναι πράξεων, ἀλλὰ πρᾶξιν.* An Stelle eines von der Gottheit geübten Zwanges (*πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπι-*

den also Handelnden seiner höchsten Bestimmung entgegenführte[1] und unter Umständen ein ganzes Leben aufwiegen konnte.[2] Herakles, der Idealweise, war auch durch seinen Tod Kynikern und Stoikern ein Vorbild geworden[3], da dieser Tod in der Schilderung Senecas[4] keine Spur des Leidens zeigt[5], sondern als Tat der höchsten, ja freudigen Freiheit erscheint[6] und sich deshalb würdig anreiht den früheren „Arbeiten"[7], ja sie übertrifft und krönt.[8]

πέμψῃ Platon *Phaidon* p. 62 C) genügte dem Stoiker Zenon ein bloßer „Wink" derselben, um ihn zum Selbstmord zu treiben (Diog. Laert. VII 28 u. 31 ἔρχομαι· τί μ' ἀύεις;).

[1] Auch Peregrinus-Proteus, so windig er sonst in Lucians Darstellung erscheint, gibt doch vor, zum Besten der Menschheit (ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων) zu sterben. Lucian *Peregr.* 23. 33.

[2] Dies liegt in der Aufforderung Marc Aurels X 8: παντάπασιν ἔξιθι τοῦ βίου, μὴ ὀργιζόμενος, ἀλλ' ἁπλῶς καὶ ἐλευθέρως καὶ αἰδημόνως, ἕν γε τοῦτο μόνον πράξας ἐν τῷ βίῳ, οὕτως ἐξελθεῖν.

[3] Das namentlich beim Feuertode des Peregrinus immer vorschwebt: Lucian *Peregr.* 5. 25 u. ö. Vgl. aber auch J. Bernays *Lucian u. die Kyniker* S. 60. Überhaupt fehlte es für den freiwilligen Feuertod nicht so sehr an Beispielen: s. o. S. 78, 4 und was Pomp. Mela 6, 7, 65 von den Seren berichtet, daß die „prudentiores et quibus ars studiumque sapientiae contingit non exspectant eam (sc. mortem) sed ingerendo semet ignibus laeti et cum gloria arcessunt".

[4] *Hercul. Ötäus* 1614 ff.

[5] Wie Marc Aurel V 29 es vorschreibt, geht hier Hercules aus dem Leben, ὡς μηδὲν κακὸν πάσχων.

[6] Vgl. namentlich 1687 ff.:

> quis sic triumphans laetus in curru stetit
> victor, quis illo gentibus voltu dedit
> leges tyrannus?

auch 1748 ff.:

> omnibus fortem addidit
> animum ministris, urere ardentem putes.

[7] 1618 ff.:

> quod unum in orbe vicerat nondum malum,
> et flamma victa est, haec quoque accessit feris,
> inter labores ignis herculeos abit.

[8] Der sterbende Heros ist sicher sich die Apotheose zu gewinnen, auch gegen den Willen des höchsten Gottes, zu dem er sagt 1713 f.: licet tu sidera et mundum neges ultro, pater, cogere. Dieser philo-

So trennten sich über dem Selbstmordproblem die Wege der beiden Schulen, und zwar nicht bloß in der Lehre, sondern auch äußerlich durch die Praxis, da der Selbstmord in der kynisch-stoischen Schule ebenso fast eine Regel ist[1] wie eine Ausnahme in der platonischen.[2] Daher konnte der Akademiker Karneades seine lebenslange Polemik gegen den Stoiker Antipater nicht passender abschließen, als indem er sich über dessen Selbstmord lustig machte[3] und so durch den Spott die letzte Tat seines Gegners ebenso als nichtig darstellte wie vordem durch Argumente die Dogmen desselben.

---

sophische Hercules sticht seltsam ab gegen den Herakles des klassischen Dramas, den wir aus den Trachinierinnen kennen, und dem ein unbekannter Tragiker (*Fr. adesp.* 374 Nauck²) jene trostlosen, an aller Tugend verzweifelnden Worte geliehen hat (*ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἄρ' ἦσθα κτλ.*). Wenn Senecas Hercules durch seine Stärke sogar den Juppiter überwindet, so geschieht dies infolge der gleichen kynisch-stoischen Übertreibung, mit der derselbe Seneca *De prov.* 6, 6 (Zeller *Phil. d. Gr.* III 1³ S. 252, 1) die Glückseligkeit des Weisen über die der Gottheit stellt oder Cato noch über das Weisenideal erhebt (meine *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II 305, 1); und nur um weniges bescheidener war Peregrinus' Verehrer bei Lucian *Peregr.* 5 f., wenn er diesen, den Feuertod desselben im Gedanken, mit Zeus in Wettstreit (*εἰς ἅμιλλαν*) treten läßt, so wie es auch Seneca *Ep.* 110, 20 (Iovem provocare) vom Weisen verlangt.

[1] Geiger *Der Selbstmord* S. 10 f., Zeller *Phil. d. Gr.* III 1³, S. 306, 3, Seneca *Ep.* 77, 5 ff. Denn das Aushungern aus der Reihe der Selbstmorde auszunehmen, wie nicht bloß Schopenhauer *Welt als Wille* I § 69, S. 474 f., sondern auch K. Fr. Hermann *Gött. Gel. Anz.* 1844, S. 1779 f. und Welcker *Kl. Schr.* II 504, 270, wollten, geht im Sinne des Altertums nicht an, das höchstens zwischen den übrigen Selbstmorden und dem Selbstmord mit gewaffneter Hand bisweilen unterschieden zu haben scheint (o. S. 264 ff.). Über den *Ἀποκαρτερῶν* o. S. 101. Zu den Stoikern, die selber Hand an sich legten, gehört auch der politische Berater des Tib. Gracchus, C. Blossius, der seinen Freund freilich überlebte und sich den Tod erst nach der Besiegung des Aristonikos gab: Plutarch *Tib. Gracch.* 20 (nach Cicero *Laelius* 37 poenas rei publicae graves iustasque persolvit).

[2] O. S. 278, 6. [3] Diog. Laert. IV 64 f., Stob. *Flor.* 119, 19.

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft.]

Höllenfahrt im Neuen Testament

Von **H. Holtzmann** in Baden-Baden

Oft genug ist schon darauf hingewiesen worden, wie eng im Vergleich mit unserem heutigen Ausblick in das Universum die „Welt" des antiken Menschen, die an den „Säulen des Herkules" aufhörte, begrenzt war, wie demgemäß „die ganze Welt" in Stellen wie Markus 14, 9. 16, 15, Römer 1, 8, Kol. 1, 6 heute den Eindruck der Hyperbel noch in viel stärkerem Maße hervorruft als damals. Dafür reicht aber das biblische Weltbild zwar nicht weit hinaus nach den vier Weltgegenden, um so höher aber in den Himmel hinauf und in die Unterwelt hinab.[1] Oben — unten! Hinauf — herab! Überall, wo die um diese Ausdrücke gelagerten Vorstellungskomplexe ernsthaft gemeint und beim Wort genommen sein wollen, darf und muß man, wofern nur einmal anstatt des antiken das kopernikanische Weltbild und gar die Raumanschauungen einer kritischen Erkenntnistheorie zur Herrschaft gelangt sind, geradezu von Mythologie sprechen. In diesem Sinne gibt es in den Dokumenten des Urchristentums kein sprechenderes und bezeichnenderes Stück Mythologie, als die Lehre vom sogenannten descensus ad inferos, wie sie seit Mitte des vierten Jahrhunderts da und dort zur symbolischen Fixierung gelangt ist und seit dem achten Jahrhundert als Bestandteil des Symbolum apostolicum feststeht.[2] Aber bis in das zweite Jahrhundert hinauf reicht zweifellos für diesen Glaubensartikel das Zeugnis der Tradition, und so liegt von

---

[1] Vgl. Weinel *Die urchristliche und die heutige Mission* 1907, S. 4f.

[2] Kattenbusch *Das apostolische Symbol* II, 1900, S. 641 hält schon das καὶ ταφέντα im alten römischen Symbol für im Sinne des späteren Zusatzes gemeint.

vornherein die Annahme nahe, daß er seine älteste Begründung wohl schon in den neutestamentlichen Schriften zu suchen habe. Zugleich aber lädt sein mythologischer Charakter ein zum Nachweis religionsgeschichtlicher Zusammenhänge. Einen solchen liefert nun, wie die Dinge heute liegen, unser Wissen um die Religionen des Altertums in Fülle. Die Höllenfahrt der babylonischen Istar bringt ein wirksames Vorbild für den Orient, wie die orphische Hadesliteratur mit ihren *καταβάσεις* für die griechisch-römische Welt; dazu kommen überall in die Unterwelt hinab- und wieder hervorsteigende Götter des Lichtes und der Vegetation. Davon also soll als von Bekanntem hier nicht weiter die Rede sein. Wohl aber dürfte vielleicht ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Methodenlehre aus der Beantwortung der Frage zu erheben sein, ob und inwieweit die hier einschlägigen neutestamentlichen Aussagen Beeinflussung durch vor- und außerchristliche Mythologumene verraten oder aber als eigenste Erzeugnisse urchristlicher Phantasie gewertet sein wollen, so daß die zahlreichen Analogien, die man dafür aufgebracht hat[1], nur beweisen, „daß unter ähnlichen Voraussetzungen und Bedingungen dieselben oder ähnliche Gedanken wiederholt gedacht und nicht nur einmal spontan erzeugt sind“.[2] Es wird sich zeigen, daß hier in einer wohl auch für andere Fälle zu berücksichtigenden Weise beides der Fall war. Der Nachweis hierfür setzt aber Erledigung einer Vorfrage voraus, dahingehend, ob und inwieweit überhaupt im Neuen Testament etwas von einer Höllenfahrt zu lesen ist. Ein begreifliches apologetisches Interesse ist noch immer ge-

---

[1] Theologischerseits haben dies neuerdings erfolgreich versucht Percy Gardner *Exploratio evangelica* 1899, S. 263 f., Otto Pfleiderer *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* 1903, S. 65—71, W. Bousset *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* 2. Aufl. 1906, S. 407.

[2] So formuliert im Zusammenhang mit anderen religionsgeschichtlichen Problemen die Aufgabe P. Wendland *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* 1907, S. 130.

neigt, die Frage zu verneinen.[1] Es dürfte sich verlohnen, die betreffenden Stellen daraufhin anzusehen und kurzen Bericht über den Befund zu erstatten.

Für eine spontane Entstehung des Mythus auf durchaus urchristlichem Vorstellungsgebiete läßt sich eine unter Voraussetzung des antiken Seelenglaubens und dreistöckigen Weltenbaues einerseits, der Messianität eines am Kreuz Gestorbenen und am dritten Tage Auferstandenen anderseits obwaltende logische Nötigung geltend machen. Wo war er in der Zwischenzeit? Die nicht zu umgehende Frage ist beantwortet, wenn Matth. 27, 52 als erste Wirkung der Erscheinung des Gottessohnes im Hades „viele Leiber der entschlafenen Heiligen“ auferstehen. Da aber I. Kor. 15, 20, Kol. 1, 18 Christus als „Erstling der Entschlafenen“ gilt, dürfen sie Matth. 27, 53 erst „nach seiner Auferstehung“ sich den Lebenden zeigen, worin die neuere Kritik freilich einen unpassenden Zusatz zum Text erblicken will, weil sich dadurch die peinliche Frage aufdränge, wo sich denn diese leibhaftig Auferstandenen vom Freitag abend bis zum Sonntag morgen aufgehalten haben sollten. Indessen ist es dem Evangelisten offenbar vielmehr um die Frage zu tun, wo sich in derselben Zwischenzeit die Seele des gestorbenen Messias selbst aufgehalten, und was sie zu schaffen gehabt habe. Wie sehr dieses Problem ihn beschäftigt, erhellt zugleich aus 12, 40, wo dem durchaus klaren Wort Luk. 11, 29. 30 von einem den Niniviten in der Prophetenrede des Jonas gegebenen Warnungszeichen[2] eine ganz fernliegende Beziehung auf die drei Tage und drei Nächte, welche dieser im Bauch des Fisches zubrachte, untergeschoben und auf solchem Wege ein Wunder-

[1] Meist in der Nachfolge von Alexander Schweizer *Hinabgefahren zur Hölle als ein Mythus ohne biblische Begründung nachgewiesen* 1868.

[2] Harnack *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament* II, S. 154. 168 formuliert den Gedanken treffend dahin: „Was Jonas den Niniviten war, das bin ich diesem Geschlecht“ Alles andere ist Künstelei.

zeichen konstruiert wird, welches nicht einmal als Weissagungsbeweis für Jesu Auferstehung gelten kann, da die Auferstehungsberichte vielmehr von der Voraussetzung ausgehen, er habe nur einen vollen Tag, im ganzen etwa 40 (nach dem mißverständlichen Ausdruck bei Matth. 28, 1 sogar nur 24) Stunden lang im Grabe gelegen.

Während der zweite kanonische Evangelist keinen Beitrag zur Behandlung unseres Themas liefert, gibt bei Luk. 23, 43 das „Heute mit mir im Paradies" Anlaß zu einer unter den Exegeten fortwährend verhandelten Kontroverse, sofern, wenn das Paradies mit dem rabbinischen Judentum, aber auch schon mit Paulus (II. Kor. 12, 4) und dem slawischen Henoch in einen der oberen Himmelsräume verlegt wird, statt des Abstiegs zum Hades ein sofortiger Aufstieg der abgeschiedenen Seele zu Gott anzunehmen wäre. Nicht so, falls das Paradies mit anderen spätjüdischen Autoritäten, z. B. dem äthiopischen Henoch, nur an den Enden der Erde[1] zu suchen wäre, wohin auch die Griechen ihre Inseln der Seligen verlegten. Aufwärts bis zu einem solchen Punkte könnte wohl füglich in der Unterwelt eine Aussicht gestattet sein, und so scheint es in der Tat schon 13, 28, namentlich aber 16, 23 im Gleichnisse vom reichen Mann gemeint, wenn dieser zwar „im Hades" gequält wird, aber doch, sobald er „seine Augen aufhebt", den Lazarus erblickt, welchen 16, 22 zuvor „die Engel in den Schoß Abrahams getragen haben", der noch keineswegs mit der Stätte der himmlischen Vollendung identisch ist.[2] Dann enthält der Hades also Hölle und Paradies zugleich, wenn auch durch weite Räume getrennt.[3] Wenn nun derselbe

[1] Bousset *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* 2. Aufl. 1906, S. 325.

[2] Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 4. Aufl., II, 1907, S. 640 zeigt, daß auch die ältere patristische Exegese die Sache so aufgefaßt habe.

[3] Beer in *Guthes Bibelwörterbuch* 1903, S. 273. Stärk *Neutestamentliche Zeitgeschichte* II, 1907, S. 80.

Schriftsteller in der Apostelgeschichte 2, 27. 31 seine Auffassung dahin zu erkennen gibt, daß Gott die Seele des am Kreuz Gestorbenen „nicht im Hades belassen" habe, so ist damit wohl ein zuverlässiger Fingerzeig auch zum Verständnis von Luk. 23, 43 gegeben und die Deutung auf einen unmittelbaren Übergang in den Zustand der Vollendung ausgeschlossen. „Es ist vielmehr allein wahrscheinlich, daß man den Aufenthaltsort der Frommen nach dem Tode, auch wenn man ihn in den Himmel verlegte, doch zum Totenreich rechnete."[1]

Es ist zwar richtig, daß weitaus die meisten neutestamentlichen Stellen Tod und Auferstehung einfach aneinanderreihen, ohne etwas Dazwischenliegendes zu berühren. Aber schon die beiden Evangelisten, welche, wie gezeigt wurde, ein solches Interim kennen, haben doch auch Seitengänger: der eine, wenn er die Riegel des Grabes durch den gestorbenen Messias zugunsten der Frommen sprengen läßt, am Apokalyptiker Johannes, bei dem Christus 1, 18 durch Tod und Auferstehung zum Schlüsselherrn des Hades geworden ist[2]; der andere als Pauliner bei Paulus selbst für den freilich bestrittenen Fall, daß im Römerbrief 10, 7 die Vorstellung von einem in die Unterwelt (*ἄβυσσος*) herabgestiegenen Christus vorausgesetzt sei.[3] Ganz der paulinischen Schule gehört bekanntlich auch das Schriftstück an, welches als erster Petrusbrief im Kanon erscheint. Dieses erst bringt den eigentlichen locus classicus

---

[1] B. Weiß im *Meyerschen Kommentar zu Markus und Lukas* I 2, 9. Aufl. 1901, S. 671. Daß die Vorstellung eines Zwischenaufenthaltes der jüdischen Theologie angehört, zeigt Volz *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* 1903, S. 134f. Vgl. auch Wendt *Die Lehre Jesu* S. 153. Die eingehendste Auskunft über „Schoß Abrahams" = Paradisus terrestris gibt Merx *Die Evangelien des Markus und Lukas* 1905, S. 333—339, 497—504.

[2] So Pfleiderer *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren* II 1902, S. 288 und Bousset *Die Offenbarung Johannis* 1906, S. 197f.

[3] So nach der Exegese von B. Weiß, J. Monnier, C. Clemen u. a. Nicht hierher gehört Röm. 14, 8. 9; schwerlich Kol. 2, 15; eher vielleicht Phil. 2, 10. Siehe unten S. 293.

in der Stelle 3, 19, die freilich zugleich als locus vexatissimus eine Leidensgeschichte durchzumachen hatte, wie kaum ein anderer Vers der Bibel[1], sofern zu den Dunkelheiten der Aussage selbst eine Menge von künstlich gemachten Schwierigkeiten hinzukommt, welche lediglich dem Bestreben entstammt sind, sich von der Anerkennung eines derb mythologischen Zuges wo immer möglich zu dispensieren.[2] An sich liegt die Sache viel einfacher. An den 3, 18 erreichten Gegensatz von Fleisch (θανατωθεὶς μὲν σαρκί, weil von dem vorbildlichen Wert des Versöhnungstodes die Rede war) und Geist (ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, weil Geist konnte er nicht im Tode bleiben) knüpft die Aussage an, daß er „in diesem", also nach Ablegung des Leibes, noch etwas Weiteres (καί) getan habe, nämlich hingegangen sei (πορευθείς, also lokal bedingte Tätigkeit) und, wie vorher als Mensch den Menschen, so jetzt als Geist „den (irgendwoher als bekannt vorausgesetzten) Geistern verkündigt" habe. Was sind das für Geister? Und was hat er ihnen zu verkündigen gehabt? Da sie „im Gefängnis" sind, welches Wort (φυλακή) auch in der Offenbarung 18, 2. 20, 7 im Sinne eines vorläufigen Gewahrsams dämonischer Mächte vorkommt, liegt es allerdings nahe, an den die Sintflutsage einleitenden Engelfall Gen. 6, 2. 4 zu denken (bekannt aus der alttestamentlichen Apokalyptik, Josephus und Justin). Dazu paßt ihr 3, 20 folgendes Signalement als Wesen, „die vor Zeiten (zur Zeit Noahs) Ungehorsam

---

[1] Vgl. die zusammenfassende Übersicht der Geschichte der neueren Auslegung bei Lauterburg *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 3. Aufl., VIII, 1900, S. 200 f. Seither ist, wie der *Theologische Jahresbericht* ausweist, nicht bloß die Zahl der Kommentare und der Spezialuntersuchungen wieder bedrohlich herangewachsen, sondern es ist auch die ältere Auslegung durch Kirchenväter und Scholastiker Gegenstand einer besonderen Abhandlung geworden bei J. Turmel *La descente du Christ aux enfers* 1905.

[2] Vgl. darüber Gunkel bei Joh. Weiß *Die Schriften des Neuen Testaments* II 3, 1907, S. 52.

(durch Abfall von Gott) erwiesen haben", und namentlich auch was im zweiten Petrusbrief 2, 4 und im Judasbrief 6 von provisorischen Straforten zu lesen ist, darin sie für das ihnen noch bevorstehende Endgericht unter Verschluß gehalten werden. Wie gerufen kommt dieser Erklärung der weitere Umstand entgegen, daß in jener spätjüdischen Sage die Engel ihre Sünde zu spät bereuen, aber durch den zu ihnen gesandten Henoch die Botschaft vernehmen müssen, daß sie keine Gnade zu erwarten haben. Dagegen sprechen nun freilich wieder andere Züge. Zunächst, daß hier nicht von Henoch, sondern von Christus die Rede ist; und zwar offenbar nicht von dem präexistenten, der sich etwa des postexistenten Henoch als Botschafters bedient, dann übrigens auch keine Reise anzutreten gehabt (πορευθείς) hätte; aber auch nicht von dem auf Erden lebenden, sondern nur von dem gestorbenen Christus. Zweitens, daß als Objekt des Verkündigens, wo im Neuen Testament das Wort (κηρύσσειν) absolut steht und dabei nicht von der Predigt des Täufers oder der Judaisten zu verstehen ist, regelmäßig Heil und Rettung, nicht also Gericht und Verderben erscheinen. Daß es auch hier so genommen sein will, darauf weist die angedeutete Gleichartigkeit (καί) mit dem zuvor den Menschen geltenden Hulderweis. Drittens, daß die Aussage 4, 6 „dazu ist auch Toten (d. h. solchen, die im Moment der Verkündigung bereits tot waren) Evangelium verkündigt worden", doch nicht wohl nur zufällig in der Nähe von 3, 18 erfolgt, sondern sich auch damit, daß sie unter den gleichen Gegensatz von Fleisch und Geist wie 3, 18 gestellt erscheint (ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεόν πνεύματι), als erklärende Parallele gibt.[1] Dann aber sind unter den „Ungehorsamen" 3, 20 nicht die Engel Gen. 6, 2. 4, sondern die Menschen 6, 3. 5—7 zu

[1] Gegen J. M. Usteri *Hinabgefahren zur Hölle* 1886, S. 50, wo dies in Abrede gestellt ist, vgl. jetzt auch P. W. Schmidt in der *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1907, S. 47f.

verstehen, von welchen wir daher sofort weiter erfahren, daß ihrer nur acht in der Arche Aufnahme und Rettung gefunden haben. Die anderen sind zwar ertrunken, nicht aber in ein Gefängnis gelegt worden.

Glücklicherweise kann es uns wenigstens an diesem Ort einerlei sein[1], ob es sich um Engelgeister oder Geister abgeschiedener Menschen, ob es sich um ihre Verdammung oder Rettung handelt. Auf alle Fälle ist und bleibt Christus Subjekt, Inhalt der Aussage aber ein Hingang in die Unterwelt zum Zweck einer auszurichtenden Verkündigung. Fraglich bliebe höchstens, ob der vorausgesetzte Zustand eines aus dem Tod gewonnenen Lebens (ζωοποιηθείς) erlaubt, an ein Moment vor dem jedenfalls leiblich gedachten Hervorgang aus dem Grab zu denken. Dann müßte nämlich als Vorstellung des Schriftstellers gelten, daß erst der Auferstandene die Reise nach dem Hades angetreten habe[2], was dann weiter voraussetzen würde, daß das „Aufgeben des Geistes" Luk. 23, 46 = Joh. 19, 30 einen unmittelbaren Hingang des am Kreuz Gestorbenen zu Gott bedeuten sollte, wozu bei Lukas jene oben besprochene andere Deutung des Paradieses und bei Matth. 27, 50 die, übrigens ganz vereinzelte, Lesart des sinaitischen Syrers „sein Geist stieg hinauf" stimmen würde.[3]

In ein ähnliches Zwielicht widerspruchsvoller Dämmerzustände geraten wir über der Erörterung einer letzten, innerhalb des Neuen Testaments noch in Betracht kommenden

[1] Vgl. A. Meyer im *Theologischen Jahresbericht* 1905, S. 327: „Wir haben wahrlich andere Sorgen als die um die Geister aus Noe Zeit." Der Rückgriff auf seine Zeitgenossen versteht sich übrigens aus der naheliegenden Parallelisierung des Endes der „alten Welt" 2. Petr. 2, 5 mit dem Endabschluß beim Weltgericht.

[2] Das Gegenteil erhellt daraus, daß die Seelen der Verstorbenen wie Hbr. 12, 23 *πνεύματα* heißen, um die Möglichkeit der Wirksamkeit eines solchen, der selbst in gleichem Zustande, d. h. leiblos war, unter ihnen anzudeuten. So z. B. B. Weiß *Die katholischen Briefe* 1892, S. 140.

[3] Merx *Das Evangelium Matthäus nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift* 1902, S. 426.

Stelle. Schon die patristische Exegese ist uneins in der Auffassung von Eph. 4, 8—10, sofern zwar die unteren Teile der Erde (*τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς*), in die Christus hinabgestiegen ist, allgemein vom Hades, dieser selbst aber von den Griechen einfach als das Totenreich, von den Abendländern dagegen als unterirdischer Machtbereich des Bösen verstanden wurde, während die neuere Exegese vielfach hier nur Himmel und Erde als obere und untere Welt unterschieden sehen will, so daß man die Stelle herkömmlicherweise von der Menschwerdung verstehen will und Joh. 3, 13 vergleicht.[1] Indessen scheinen die Alten doch richtig empfunden zu haben, wenn sie als Gegensatz zu dem gesteigerten Ausdruck, daß Christus „über alle Himmel hinaufgestiegen ist", die unteren, bzw. untersten[2] Teile der Erde auf den nach alttestamentlicher Anschauung noch zur Erde gehörigen, aber in ihren Tiefen liegenden Hades deuten zu müssen glaubten, so daß in kosmologischer Beziehung zwar die herkömmliche Zweiteilung, in Beziehung auf die Bewohnerschaft dagegen die aus Phil. 2, 10 (*ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων*)[3] bekannte Dreiteilung zutage tritt. Verbinden wir damit die Kol. 2, 15 gegebene Vorstellung von einem auf den Kreuzestod folgenden Triumph über besiegte „Herrschaften und Gewalten"[4], so versteht sich von da aus das Wort Eph. 4, 8 von den erbeuteten

---

[1] Nicht diese Stelle, wohl aber Joh. 5, 25 benutzt J. Monnier *La première épître de l'apôtre Pierre* 1900, um auch den vierten Evangelisten mit dem Dogma von der Höllenfahrt zu belasten.

[2] Komparativ als Ersatz des Superlativs Ps. 63, 10 *τὰ κατώτατα τῆς γῆς*. Vgl. Blaß *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* § 11, 3. 5. 44, 3. Der Genetiv also einfach subjektiv, nicht vergleichend (Blaß § 35, 5 „vielleicht").

[3] Bruston *La descente du Christ aux enfers d'après les apôtres et d'après l'église* 1897, S. 63 macht überdies aufmerksam auf Phil. 2, 9 *ὑπερύψωσεν* als Parallele zu *ὑπεράνω* Eph. 4, 10.

[4] Die Zusammengehörigkeit beider Stellen betont Bröse S. 452 seines Aufsatzes *Der descensus ad inferos. Neue kirchliche Zeitschrift* 1898, S. 447—455.

Gefangenen (ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, letzteres kollektiv wie in LXX), und die „Gefangenen“ erinnern wieder an das „Gefängnis“ in der anderen Hauptstelle 1. Petr. 3, 19, die überdies einem Briefe angehört, dessen enge Verwandtschaft mit Eph. schon längst bemerkt wurde.[1] Da nun überdies die Vorstellung von der Höllenfahrt das willkommene, ja unvermeidliche Gegenstück zur Himmelfahrt bildet, spricht mindestens die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Autor ad Ephesios eine Betätigung der sieghaften Macht des durch den Tod zum Leben in göttlicher Herrlichkeit hindurchgedrungenen Christus zunächst in dem unter der Erde gelegenen Gebiet, wo Teufel und Tod herrschen, weiterhin aber auch eine glanzvolle Auffahrt in dem von Gefangenen begleiteten Triumphwagen durch die verschiedenen Himmelsräume bis zum Wohnsitze Gottes denkt und lehrt.[2]

Besteht die gegebene Auslegung von 1. Petr. 3, 19. 4, 6 und darüber hinaus noch von fünf anderen neutestamentlichen Stellen zu Recht, so findet die Tatsache, daß die Höllenfahrt so bald zum gefestigten Bestand des kirchlichen Gemeinglaubens[3], daneben aber und wohl vorher schon von der

---

[1] Harnack *Die Chronologie der altchristl. Literatur* I, S. 452: „Der 1. Petrusbrief stellt sich vor allem in vieler Beziehung als freie Parallele zum Epheserbrief dar. Wer würde Anstoß nehmen, wenn die Tradition sagte, sie wären von Einem Verfasser.“ Vgl. die Nachweise bei Völter *Der 1. Petrusbrief* 1906, S. 51f.

[2] So nach Vorgang von Semler, Baur, Hilgenfeld und anderen Vertretern der kritischen Theologie, besonders Pfleiderer II S. 218: „Christus ist von seiner himmlischen Heimat hinabgestiegen, nicht bloß auf die Erde, sondern auch in die noch unter ihr liegenden Regionen, also in den Hades, und ist von hier als Sieger wieder emporgestiegen durch alle Himmelsregionen hindurch, indem er überall die Geistermächte zu seinen Gefangenen machte (entwaffnete und im Triumph aufführte Kol. 2, 15) und so alles, Himmel und Erde und Unterwelt, seiner Macht unterwarf und mit seiner Lebenskraft erfüllte, aus der er nun himmlische Gaben den Seinen mitteilt.“

[3] C. Clemen *Niedergefahren zu den Toten* 1900. Das erkennen auch Theologen an, die im 1. Petr. 3, 19 keinen descensus ad inferos finden wollen wie Loofs und E. Schmidt *Studien und Kritiken* 1902, S. 628.

synkretistischen Gnosis gepflegt werden konnte[1], um so gesicherteren Grund. Unmittelbar an die neutestamentliche Aussage schließt sich an das Petrusevangelium mit der an den Auferstandenen gerichteten Frage: „Hast du den Schlafenden gepredigt?“ Offenbar Kombination von Matth. 27, 52 (*τοῖς κοιμωμένοις*) und 1. Petr. 3, 19 (*ἐκήρυξας*). Ebenso eine schon dem Justin (Dial. 72), wie später dem Irenäus (III 20, 4. IV, 22, 1. 33, 1. 12. V, 31, 1) bekannte, bald dem Jesaja, bald dem Jeremia zugeschriebene Stelle, wonach Gott „seiner Toten gedachte, die im Staube der Erde schliefen, und zu ihnen herabstieg, um ihnen die Frohbotschaft von seinem Heil zu bringen“. Dies die älteste Auslegung beider Hauptstellen und zugleich eine Bestätigung sowohl der Heilsabsicht bei der Verkündigung 1. Petr. 3, 19[2], wie auch derjenigen Auffassung von Matth. 27, 52, die, speziell nach Ignatius an die Magnesier 9, 3, in den „entschlafenen Heiligen“ alttestamentliche Fromme findet. Das aber weist wiederum auf spontane Entstehung der Legende. Es handelt sich um die dem christlichen, zumal dem judenchristlichen Bewußtsein dringlich nahende Frage, wie es denn mit den Aussichten auf Seligkeit für die Patriarchen und Propheten, überhaupt die Frommen des alten Bundes, zumal die Märtyrer bestellt sein möge. Eine doch nur ganz allgemein gehaltene Beantwortung lieferte die spätjüdische Apokalypse (aus Daniel 12, 2 ist die *γῆ χώματος* in der Jeremiastelle). Aber den Zusammenhang der hier verheißenen Auferstehung mit der sie erst ermöglichenden Auf-

---

[1] Reichliches religionsgeschichtliches Material bieten an verschiedenen Orten Rohde, Dieterich, Gunkel, O. Pfleiderer, aber auch E. Schrader *Die Keilinschriften und das Alte Testament* 3. Aufl. von Zimmern und Winckler, 1902, S. 388. Einen indirekten Beitrag liefert Reitzenstein *Poimandres* S. 17. Die auffälligste Ähnlichkeit mit dem christlichen Mythus bietet der mandäische von Hibil-Ziwa.

[2] Harnack *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus* 1893, S. 69. H. v. Schubert *Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments* 1893, S. 101 f.

erstehung des Christus selbst, darauf es dem christlichen Bewußtsein ankam, stellte erst der Mythus von der Höllenfahrt her, der seinerseits zwar einem Postulat des christlichen Gewissens entsprach, aber doch seine konkrete, anschauliche Gestalt nur darum so leicht finden und kraft ihrer sich so rasch durchsetzen konnte, weil die ganze Zeitatmosphäre sowohl Aufforderung wie reichliche Mittel dazu bot.

Dafür, daß vorzugsweise der letzterwähnte Umstand in Betracht kommt, um das rasche und ungehinderte (Hebr. 9, 27 kann dagegen nicht gerichtet sein) Aufblühen des Mythus zu erklären, spricht mächtig die Tatsache, daß die besprochenen Stellen, von dem unsicheren Sinn der paulinischen Andeutungen abgesehen, sämtlich der Spätzeit des Jahrhunderts angehören und ein schon in der Heidenwelt angesiedeltes Christentum voraussetzen, und daß vor allem die Hauptstelle selbst, selbst wenn sie dem Petrusbriefe von Anfang an angehört haben sollte[1], wahrscheinlich erst in Trajans Zeit weist. Ihren Inhalt weiterführend und verallgemeinernd, läßt Hermas Simil. IX 16, 4. 5 auch die Apostel und Lehrer nach ihrem Tode hinabsteigen, um die Heiligen des alten Bundes zu belehren und zu taufen (*ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις*). Das gleiche Motiv kehrt nicht bloß bei Clemens Alexandrinus und Tertullian[2], sondern schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Predigt jenes Presbyters wieder, der bei Irenäus IV 27, 2 bezeugt, Christus sei in die Unterwelt herabgestiegen, um den alttestamentlichen Gerechten, Patriarchen, Königen und Propheten die Frohbotschaft zu bringen, daß es

[1] Dies wird entschieden und mit beachtenswerten Gründen in Abrede gestellt von Cramer *Nieuwe Bijdrage* VII 4, 1891, S. 43—149, Gardner *Exploratio evangelica* 1899, S. 264 f., W. Soltau *Theol. Studien und Kritiken* 1905 S. 302 f., 1906 S. 456 f., D. Völter *Der erste Petrusbrief* 1906, S. 8 f., 23 und P. W. Schmidt S. 42—52, der in der Nachfolge von Baur, H. Ewald, Hilgenfeld und Volkmar das unvermittelte Eintreten der ganzen Vorstellung betont.

[2] Vgl. P. W. Schmidt S. 49 f.

jetzt auch für ihre Sünden Vergebung gibt. Da der Anonymus als ein solcher bezeichnet wird, der noch von Apostelschülern gelernt hat, könnte man daraus auf das Vorkommen der Höllenfahrt schon in der apostolischen Predigt schließen. Sicherer aber führt auch diese Stelle der Predigt neben anderem auf Polemik gegen den Feind des Alten Testaments, den Gnostiker Marcion.[1] Hier wie in anderen Fällen (man denke an Epheserbrief und Johannes) hat sich demnach die werdende Kirche gnostischer Phantasien und Spekulationen bedient, um mittelst ihrer die Gnosis selbst zu bekämpfen. Auf einer gnostischen Grundlage ruht wahrscheinlich auch der zweite Teil des sog. Evangeliums des Nikodemus, darin die christliche Phantasie, Höllenfahrt betreffend, schließlich ihr Äußerstes geleistet hat.

[1] Vgl. Harnack in dem Sammelwerk *Philotesia* 1907, S. 6. 25f. 29.

Sternensagen und Astrologisches aus Nordabessinien

Von **Enno Littmann** in Straßburg

Als ich während der Monate November und Dezember 1905 in Gäläb unter den Mänsaʿ (nordwestlich von Massaua) war, hörte ich, wie unter den Eingeborenen des öfteren die Rede vom *fĕgūr*[1] war. Es stellte sich heraus, daß dies eine besonders günstige Zeit war, während der man Verlobungen abschließt, Hochzeiten feiert usw. (s. u. Abschnitt 10), und daß diese Zeit in irgendwelchem Zusammenhange mit den Sternen stehen mußte. Unter meinen Gewährsmännern war jedoch niemand, der mir genauere Auskunft darüber geben konnte. Ich gab daher Naffaʿ wad ʿEtmān, der mir während jener Monate von dem Missionar Herrn R. Sundström zur Verfügung gestellt war wegen seiner guten Sprachkenntnisse, und der später auch zu mir nach Deutschland gekommen ist, bei meiner Abreise von Gäläb den Auftrag, diesen Dingen weiter nachzuforschen und aus dem Munde von Sachkundigen Angaben darüber aufzuschreiben.

Naffaʿs Bemühungen waren von Erfolg: er traf einen sternkundigen Mann von den ʿAd-Taklēs, einem Stamme, der nördlich von den Mänsaʿ zeltet. Dieser Mann teilte ihm mit, was er selbst an astrologischen Kenntnissen besaß. Das hat Naffaʿ gewissenhaft aufgeschrieben und mir im Sommer vorigen Jahres erklärt.

Im folgenden gebe ich nun eine wörtliche Übersetzung aus meinen Tigrē-Texten, soweit sie sich auf Sternsagen und astrologische Dinge beziehen. Das gesamte Prosamaterial in dieser Sprache hoffe ich in Urtext und Übersetzung in den

---

[1] Wörtlich = ʿaufgegangenʾ, dann etwa ʿAufgangʾ.

ersten Bänden der Publications of the Princeton University Expedition to Abyssinia demnächst vorzulegen. Da mir die hier mitgeteilten Texte von besonderem Interesse für die semitische Religionsgeschichte zu sein schienen, habe ich es für wünschenswert gehalten, sie so bald wie möglich mitzuteilen.

Die Bestimmung der einzelnen Sterne stieß bei mir als einem Nichtfachmann auf große Schwierigkeiten. Ich hoffe jedoch im großen und ganzen die Sterne und Sternbilder richtig bestimmt zu haben. Was mir selbst zweifelhaft geblieben ist, habe ich in den Anmerkungen als solches und auf der Sternkarte durch ? gekennzeichnet; für jede Verbesserung und Belehrung werde ich natürlich sehr dankbar sein. Ich ging aus von dem Sternbild der ʿSieben' *(sabʿat)*, das mir Naffaʿ am Sternenhimmel als den Großen Bären nachwies; dazu kam bald *Ǵah*, der Polarstern, dessen Geschichte eng mit der der ʿSieben' verbunden ist, und der daher rasch erkannt wurde. Ebenso war Kēmā als Plejaden bald bestimmt, am Sternenhimmel und nach dem Geʿezwort Kēmā; man mag darüber streiten, ob כִּימָה im Alten Testamente die Plejaden, den Sirius oder den Skorpion bedeutet, in Nordabessinien unter den heutigen Nomaden ist Kēmā jedenfalls = Plejaden. Aus der Ekliptik, durch Beobachtung der Sterne sowie nach den arabischen Namen habe ich dann die meisten anderen Sterne feststellen können, wobei ich natürlich alle Einzelheiten mit Naffaʿ besprochen habe.

Was zunächst die Sternnamen im Tigrē anlangt, soweit wir sie hier kennen lernen, so müssen wir unterscheiden zwischen 1. solchen, die direkt aus dem Arabischen herübergenommen sind, und die sofort an ihrer Form erkannt werden; 2. solchen, die aus dem Arabischen übersetzt zu sein scheinen; 3. altsemitischen oder zum mindesten einheimischen Namen.

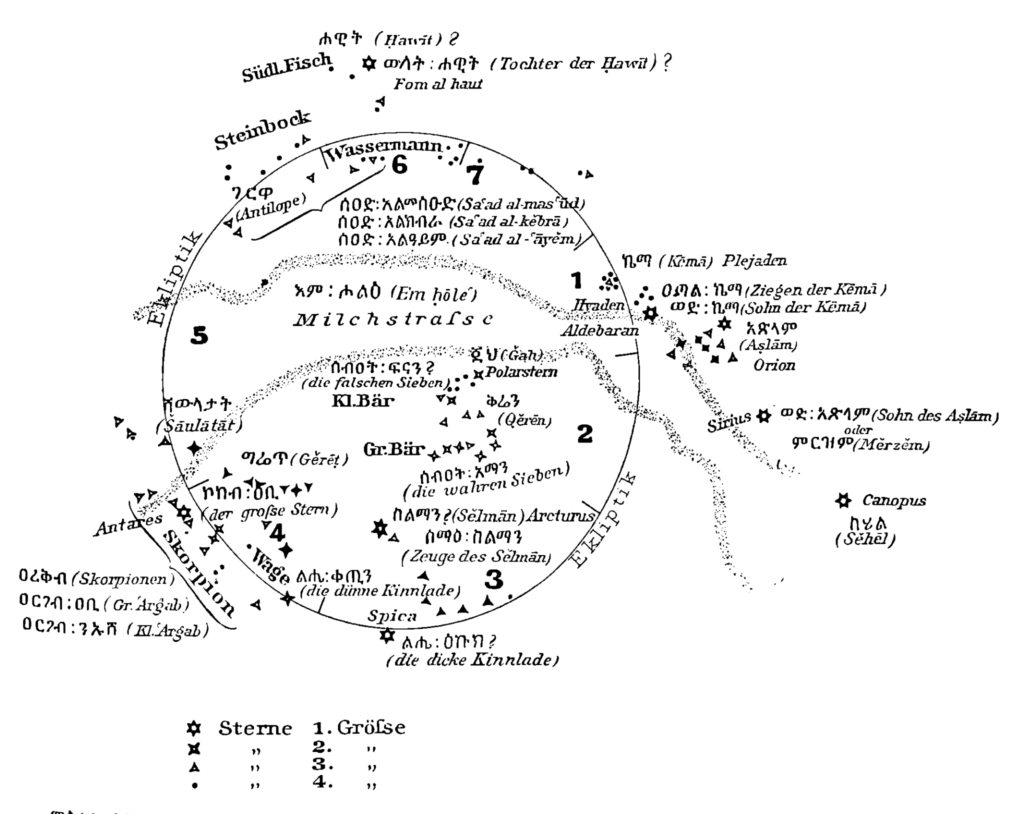
Zu 1. gehören sicher: *Šāulātāt* (arab. *šaulat*); *Saʿad almasʿûd*; *Saʿad al-kĕbrā* (entspricht also einem mir nicht bekannten *saʿd al-kubrā*); *Saʿad al-ʿāyĕm*; *Ǵaharat* (d. i. *zuhrat*); *Sĕhēl (suhail)*; *Mĕrzĕm* (d. i. *mirzam*). Wahrscheinlich gehören

hierher auch *Gĕrēṭ*, Gr. und kl. *ʿArgab*, *Ḥawīt*, *Qĕrēn.* Die Namen *ʿAlī* und *Edrīs* für Aldebaran mögen erst auf abessinischem Boden auf jenen Stern übertragen sein.

Von 2. scheinen mir einigermaßen sichere Beispiele zu sein: ʿdas Herzʾ *(lĕbb)*, das auf das arabische *qalb* ʿHerzʾ (d. i. Antares im Skorpion) zurückgeht; der Antilopenbock (*garwā*, d. i. der Bock der Kuduantilope), ein Wort, das echt abessinisch ist, aber seiner Bedeutung wegen sehr wohl eine Übersetzung sein kann; vielleicht ist auch der Name der ʿSkorpionenʾ *(ʿaraqqĕb)* aus dem Arabischen entlehnt, aber durch das entsprechende einheimische Wort wiedergegeben.

Echt abessinisch und zum Teil vielleicht altsemitisch sind 3. der ʿGroße Sternʾ (*kōkab ʿabī*, Antares); der ʿHelleʾ (*ṣĕrūi*, Jupiter?); *Aṣlām* (Orion); *Ǵah* (Polarstern); die dünne und die dicke Kinnlade (*lĕḥē qaṭīn* und *lĕḥē ʿekūk*, d. i. wahrscheinlich Wage und Spica); *Ĕm-ḥōleʿ* (Milchstraße; wörtlich ʿMutter der Krümmungʾ); wahrscheinlich auch *Sĕlmān* und *Samaʿ Sĕlmān* ʿder Zeuge des *Sĕlmān*ʾ. Der Name Aṣlām wird doch wohl mit dem altsemitischen Stamm צלם zusammenhängen. Wäre er aus arabischem *aṣnām* herübergenommen, so müßte er im Tigrē mit *s*, nicht mit *ṣ*, gesprochen werden. Die beiden ʿKinnladenʾ beruhen wohl auf eigener Beobachtung der Abessinier; namentlich die ʿWageʾ hat Ähnlichkeit mit einem Kinnbackenknochen. In *Selmān* möchte ich den altsemitischen Gott Selamanes (in den Inschriften vom Djebel Shêkh Berekât, Hermes Bd. 37, S. 117) wiederfinden; doch gebe ich diese Vermutung natürlich nur mit aller Reserve. Aber solche alte versteinerte Reste scheinen sich mehrfach bei den Nordabessiniern in Eigennamen erhalten zu haben: vgl. *ḥĕwāi*, Name einer dämonischen Schlange, zu חוה, während Schlange sonst *ʾarwē* heißt; ferner *Saʿad al-ʿāyĕm*, worin der arabische Götzenname *ʿāʾim* zu stecken scheint; vielleicht auch *tabanyā*, Name der ersten Mondstation, s. u. S. 302. Und gerade Salmān hat sich auch sonst bis in die moderne Zeit erhalten, in dem hochverehrten

Salmān der Nosairier, bei denen er mit dem bekannten Salmān el-Fārisī identifiziert ist.[1] Es scheint, daß Sĕlmān der Arktur ist; doch bin ich nicht ganz sicher darüber.



መስቀል : ሰለሙን (das Kreuz Salomonis) = südl. Kreuz

Planeten: ጀሀረት (Ǧaharat) = Venus ጸሐዬ (der Helle) = Jupiter.

Zu dem käme noch 4. der Name *Kēmā*, der vielleicht auf das biblische כִּימָה zurückgeht.

Von hohem Interesse sind ferner die abessinischen Mondstationen, nach denen die Glücks- und die Unglückszeiten berechnet werden. Die Zusammenhänge im einzelnen fest-

---

[1] Vgl. Dussaud *Histoire et religion des Noṣairis*, im Index s. v.

zustellen, überlasse ich den Kennern antiker Astrologie; ich begnüge mich damit, das in unseren Texten gebotene Material zugänglich zu machen und kurz darzustellen. Im Gegensatze zu den 24 bzw. 28 Stationen anderer Völker[1] finden wir hier (s. u. Abschnitt 10—15) nur 6 bzw. 7. Dies sind die folgenden:

1. Plejaden und Hyaden (i. e. Sternbild des Stieres). Dauer 3 Tage; Name: *tabanyā.* — Glückszeit.
2. Orion und Sirius (so). Dauer 4 Tage; Name ? — Unglückszeit.
3. (Krebs, Löwe, Jungfrau). Dauer 7 Tage; Name: die 'sieben Kurzen' *(sabuʿ ḥaçīr).* — Glückszeit.
4. Wage und Skorpion. Dauer 4 Tage; Name ? — Unglückszeit.
5. (Schütze ?). Dauer 7 Tage; Name: die 'sieben Weiten' oder 'sieben Großen' (*sabuʿ rĕḥīb* oder *sabuʿ ʿabī;* vgl. auch die arabische 21. Station *al-balda* 'das [weite] Land'). — Glückszeit.
6. Steinbock und Wassermann (?). Dauer 3 Tage; Name: die 'weißen Häuser' (*'abyāt ṣăʿādī;* vgl. dazu *οἶκος*, *bêtu* 'Haus' für die Sonnenstationen). — Glückszeit.
7. Fische (?). Dauer 2 Tage (?).

Ob die letzte Station als solche gedacht ist, kann ich nicht sicher sagen, da unten im Texte nichts darüber mitgeteilt ist. Da aber (nach Abschnitt 18) der Kreislauf des Mondes zu 29 bis 30 Tagen gerechnet wird, da ferner der Mond ja nicht direkt vom Wassermann auf die Plejaden übergeht, habe ich diese 7. Station hier eingesetzt. Damit erhalten wir auch wieder die Siebenzahl, die bei dieser ganzen Berechnung eine so große Rolle spielt: vgl. die 3. und 5. Station zu je sieben Tagen, ferner ergeben 1. und 2., 4. und 6. zusammen je sieben Tage. Ich überlasse es Chronologen, dies in Einklang zu bringen mit

---

[1] Vgl. Hommel *Über den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen,* in ZDMG 1891, S. 592 ff.

der eigentlich wohl zu 8 Tagen gerechneten Woche *(sāmĕn)*, von der unten in Abschnitt 18 die Rede ist. Hier sei übrigens gleich noch ausdrücklich bemerkt, daß in meiner Karte nicht die Dauer der Mondstationen, sondern die Angaben des Textes nach den Namen der Sternbilder zugrunde gelegt worden sind; sonst würden die Teilstriche anders gesetzt werden müssen.

Es ist von Wichtigkeit, daß hier die Berechnung mit den Plejaden beginnt, wie im babylonischen System; dies scheint nach Hommel a. a. O. auch in Arabien das Ursprünglichere zu sein. Woher die Namen der Mondstationen bei den Abessiniern stammen, habe ich nicht im einzelnen untersucht; andere können hier vielleicht ohne weiteres Auskunft geben. Daß *timinnu* im Babylonischen die Station der Plejaden und *tabanyā* im Tigrē die der Plejaden und Hyaden bezeichnet, mag Zufall sein; jedoch wäre ein Zusammenhang nicht kurzerhand abzuweisen, wenn die Lesung *timinnu* wirklich sicher ist. Ein Tigrē-Wort *tabanyā* würde man zunächst auf ein arabisches *ṯamāniya* zurückführen; letzteres mag in der Tat als ein volksetymologisch gedeutetes *timinnu* oder *temennu* existiert haben.

Die Frage nach der Herkunft der Sagenstoffe, der astrologischen Gebräuche und Berechnungen kann hier nicht im einzelnen erörtert werden; dazu bedarf es des Zusammenarbeitens vieler, namentlich auch derer, die mit der Astrologie der hellenistisch-orientalischen Mischkultur vertraut sind. Es sei hier darauf hingewiesen, daß die Sage von dem Großen Bären und dem Polarstern (s. u. Abschnitt 4—6) uns erwünschten Aufschluß gibt über die arabische Benennung des Großen Bären als der 'Leute der Bahre': nicht das Sternbild als solches wird als 'Bahre' betrachtet, sondern der mittlere Stern (δ, Megrez) ist der Tote, der auf der Bahre liegt, während die anderen Sterne (α, β, γ vorn und ε, ζ, η hinten) die Bahre tragen. Diese Sage sowie die von Kēmā und ihrem Sohne spiegeln durchaus das Leben der nordabessinischen Nomaden wider: Totschlag, Blutrache, Schutzgenossenschaft, Versöhnung

der Bluträcher, Trutzlieder, Ziegenraub usw. sind von der Erde auf den Himmel übertragen worden, nicht umgekehrt. Dabei mag neuer Wein in alte Schläuche gegossen sein, aber uns fehlen sichere Nachrichten darüber. Auch in den Gebräuchen und Gebeten bei Aufgang des Neumondes und bei Mondfinsternissen (Abschnitt 8, 9), in dem Glauben an unglückbringende Sternenkämpfe (Abschnitt 7, 16) ist viel primitiv semitisches Volksgut enthalten. Die 'Mondstationen' werden im letzten Grunde auf babylonische Astrologie zurückgehen, aber wir müssen uns auch hier fragen, ob nicht manches nach Ägypten und Griechenland weist, und ob nicht die Leute im Lande durch Beobachtung des Kreislaufes des Mondes selbständig vielerlei gefunden haben mögen. Schon die Namen der Sterne (s. o. S. 299 ff.) zeigen uns, daß hier viele Fäden durcheinanderlaufen. Das Ganze, was uns hier geboten wird, ist ein Gemisch aus verschiedenen Epochen, Kulturen und Literaturen, das zu entwirren und einer mathematischen Aufgabe gleich zu lösen erst dann gelingen wird, wenn sich die Ansichten über den Gestirndienst der Semiten geklärt haben, und wenn die vergleichende Religionswissenschaft, der wir jetzt bereits viele glänzende Resultate verdanken, auf eine allgemein anerkannte sichere Basis gestellt ist. So viel ist klar: wir können unmöglich die heutigen nordabessinischen Nomaden schlechtweg als Gestirnanbeter bezeichnen; mit größerem Rechte könnte man sie noch Baum- oder Dämonen- oder Totenverehrer nennen, da unter der Hülle des Christentums und des Islams von diesen Dingen dem gewöhnlichen Volke mehr bekannt ist als von Sternmythologie und Astrologie. Mir scheint in dieser Hinsicht die Erforschung und Darstellung der primitiven nordabessinischen Kultur äußerst lehrreich; wir haben es hier mit Anschauungen und Gebräuchen zu tun, die wir sicher feststellen können, da sie vor unseren Augen liegen, — wenn wir nur danach fragen. Es ist selbstverständlich, daß ich mich eines abschließenden Urteils enthalte, da ich nicht

Fachmann bin; ich glaube mit der Darbietung des von weither geholten und gewissenhaft übersetzten Materials meine Pflicht getan zu haben. Das Zehnfache an Texten, die sich auf die übrigen Anschauungen und Gebräuche dieser Völker beziehen, werde ich in der Gesamtpublikation geben.

Es sei noch bemerkt, daß die beigegebene Sternkarte in erster Linie mir selbst und den mit dem Sternenhimmel gleich mir weniger vertrauten Fachgenossen zur Orientierung dienen soll, anderseits aber auch Kennern als Überblick über die den Nordabessiniern bekannten Sternbilder erwünscht sein mag. Nicht angegeben ist auf ihr das südliche Kreuz, das bei der ansässigen Tigriña-Bevölkerung als *masqal Salamūn* 'Kreuz Salomonis' bekannt ist.

---

1 Sterne, die Namen haben

Die großen und im Tigrē-Lande bekannten Sterne, nach denen man die Zeiten rechnet, und von denen einige auch eine Geschichte haben, sind die folgenden:

Der Mond.
Der 'Große Stern' oder 'das Herz'.[1] — 1.
Gĕrēṭ. — Sie sind nahe beim 'Großen Stern'; es sind ihrer viele.[2]
Die Skorpionen. — Sie sind nahe beim 'Großen Stern'; es sind ihrer viele.[3]
Der 'Große 'Argab'. — 1.
Der 'Kleine 'Argab'.[4] — 1.

[1] Das ist Antares, ein Stern erster Größe, α Scorpionis. Der Name 'Herz' *(lĕbb)* ist wohl aus dem arabischen *qalb* übersetzt.

[2] Der Name scheint arabisch oder griechisch zu sein; ich habe das Sternbild (vielleicht Schlange?) nicht näher bestimmen können.

[3] Auf Tigrē *'araqqĕb;* d. i. eine Anzahl von Sternen im Skorpion.

[4] Der Name scheint aus dem arabischen *'aqrab* zu stammen. Da die Araber das Sternbild des Skorpions weiter ausdehnten als die Europäer, und da mir bestimmte Angaben fehlen, ist es schwer, die einzelnen Sterne zu bestimmen.

Die Šāulātāt.[1] — Es sind ihrer viele nebeneinander.
Saʿad al- masʿūd.[2] — 2.
Saʿad al- kĕbrā. — 2.
Saʿad al- ʿāyĕm.[3] — 2.
Sĕlmān. — 1.
Der Zeuge[4] des Sĕlmān. — 1.
Kēmā.[5] — Man kann 7 von ihr unterscheiden.
Der Sohn der Kēmā, namens ʿAlī oder Ĕdrīs. — 1.
Die Ziegen der Kēmā und ihres Sohnes.[6] — Es sind ihrer viele.
Der Helle *(ṣĕrūi)*, oder Ṭarāq oder Bādūš.[7] — 1.
Ǵaharat.[8] — 1.
Aṣlām.[9] — Es sind viele Sterne und sie sehen aus wie ein Mann.

---

[1] Der Name stammt wohl aus dem arabischen *šaulat*, d. i. λ und v Scorpionis, wird hier aber in weiterem Sinne gebraucht.

[2] D. i. wohl ein Mißverständnis für *saʿd as-suʿūd* = β Aquarii und δ Capricorni (oder β und ξ Aquarii).

[3] Die *saʿd* genannten Sternpaare sind alle im Wassermann und im Steinbock. Beide hier gegebenen Namen sind arabischen Ursprungs, aber mir als Sternnamen im Arabischen nicht bekannt. Saʿad al-ʿāyĕm erinnert an den arabischen Götzennamen *ʿāʾim.*

[4] *Samaʿ Sĕlmān.* Diesen und den vorhergehenden Stern kann ich nicht sicher bestimmen, da mir die arabischen Äquivalente fehlen. Naffaʿ sagt, Sĕlmān stehe direkt östlich von den Sieben (d. i. Gr. Bär) und seine Farbe sei etwas rötlich, doch nicht so rot wie die des ʿGroßen Sternesʾ. Da der Arktur in der angegebenen Richtung steht und auch rötlich strahlt, wie mir Prof. Becker mitteilt, sind Sĕlmān und Samaʿ Sĕlmān vorläufig = α und η Bootis zu setzen.

[5] D. i. die Plejaden.

[6] D. i. die Hyaden; ʿAlî ist, wie ich mich am Sternenhimmel überzeugt habe, Aldebaran, α Tauri.

[7] D. i. aller Wahrscheinlichkeit nach der Planet Jupiter. Naffaʿ hat ihn Anfang 1907 in der Nähe der Zwillinge gesehen und glaubte ihn auch jetzt (Februar 1908) im Krebse wieder zu erkennen. Der Name Ṭarāq erinnert an den koranischen Tāriq (Sur. 86, 1 2).

[8] D. i. der Morgenstern, Venus. Der Name ist wohl aus *zuhrat* verderbt; dabei mag man an *ǧahrat* ʿTageslichtʾ gedacht haben.

[9] D. i. Orion. Der Name kann doch wohl nur von צלם hergeleitet werden, das hierdurch in der Bedeutung ʿBildʾ auch als abessinisch erwiesen wird.

Der Sohn des Aṣlām, namens Mĕrzĕm.[1] — 1.
Die [wahren] Sieben.[2] — 7.
Die [falschen] Sieben.[3] — 7.
Ǵah.[4] — 1.
Qĕrēn.[5] — 2.
Die dicke Kinnlade. — 1.
Die dünne Kinnlade.[6] — 1.
Die Antilope.[7] — 1.
Ḥawīt. — 1.
Die Tochter der Ḥawīt.[8] — 1. Sie geht zur Winterzeit auf, und dann fällt viel Regen.
Sĕhēl.[9] — 1.
Ĕm-ḥōleʿ.[10] — Das sind viele Sterne, die sich von Süden nach Norden hinziehen und auch von Osten nach Westen und in anderen Richtungen.

---

[1] Arabisch ist *mirzam* meist = Bellatrix, γ Orionis. Öfters wird dieser Name aber auch auf Sterne im Gr. und Kl. Hunde übertragen. Daß Mĕrzĕm hier = Sirius ist, habe ich mit Naffaʿ am Sternenhimmel festgestellt.

[2] D. i. der Große Bär.

[3] Naffaʿ hat von seinem Gewährsmann gehört, es gebe auch ein Gestirn 'die falschen Sieben'; er selbst kennt es nicht. Es ist wohl der Kleine Bär gemeint.

[4] D. i. der Polarstern. Woher stammt der Name?

[5] D. i. zwei Sterne im Schwanze des Drachen, zwischen dem Großen Bären und dem Polarstern, wohl $\varkappa$ und λ Draconis. Der Name wird von arabisch *qarīn* abzuleiten sein.

[6] Die 'dünne Kinnlade' muß nach der Ekliptik (s. u. S. 318) ein Stern der Wage sein, wahrscheinlich α. Die 'dicke Kinnlade' wird ihren Namen daher haben, daß sie heller ist als jene, kann daher nicht β Librae sein, sondern ist vielleicht Spica in der Jungfrau, ein Stern erster Größe, während α und β Librae zweiter Größe sind.

[7] Auf Tigrē *garwā*, d. i. Strepsiceros capensis. Nach der Ekliptik (s. u. S. 318) wird es ein Stern des 'Steinbocks' sein.

[8] Ḥawīt und ihre Tochter kann ich nicht genauer bestimmen. Der Name scheint auf die 'Fische' zu deuten, arabisch *ḥūt*. Dann wäre die 'Tochter der Ḥawīt' vielleicht Fomalhaut, α Piscis australis.

[9] D. i. natürlich arabisch *suhail*, Canopus.

[10] D. i. die Milchstraße. Der Name heißt 'Mutter der Krümmung'; vgl. den arabischen Namen *umm as-samā'* 'Mutter des Himmels'.

2 Von dem Großen Stern

(Antares, α Scorpionis)

Der Große Stern ist der Anführer der Sterne. Seine Farbe ist rot; und um ihn herum sind viele [andere] Sterne. Einige von ihnen haben Namen, aber die meisten haben keine Namen. Alle nun, die in seiner Nähe sind, sind gleichsam sein Heer oder seine Vasallen. Und er ist der Häuptling aller Sterne, und sie unterstehen seiner Rechtsprechung. Und die Menschen ehren den Großen Stern sehr und blicken ihn nicht öfters an als zweimal [hintereinander]; denn sie sprechen: 'Er ist vornehm, wir dürfen ihn nicht zu viel anblicken.' Und wer ein Bräutigam ist, der geht, wenn der Große Stern am Himmel steht, nicht aus dem Hause, auf daß er sein Licht nicht sehe. Doch auch das Licht anderer Sterne ist Tabu für den Bräutigam. — Der Große Stern ist der Schwiegersohn der Kēmā (Plejaden); und [darum] verbergen sie sich vor einander. Wenn er am Himmel steht, geht sie nicht auf; und wenn sie vor ihm aufgegangen ist, er dann aber aufgehen will, so geht sie rasch [wieder] unter. Und dies kommt daher, weil sie verschwägert sind. Ein Mann nämlich muß sich immer vor der Frau, deren Tochter er geheiratet hat, verbergen; aber auch sie muß sich meist vor ihm verbergen. Und gemäß dieser Sitte verbergen sich der Große Stern und die Kēmā vor einander.[1] So erzählt man.

3 Von Kēmā und ihrem Sohne

(Plejaden, Hyaden und Aldebaran, α Tauri)

Kēmā und ihr Sohn 'Alī hatten Ziegen. Danach wurden ihnen ihre Ziegen geraubt. Einige sagen Qĕrēn (d. i. zwei Sterne im Schwanze des Drachen, zwischen dem großen Bären und dem Polarstern) seien ihre Räuber; andere sagen, Aṣlām

[1] In der Tat sind Antares und die Plejaden nie zur gleichen Zeit am Himmel sichtbar.

(d. i. Orion) hätte sie geraubt. Nun kam Kēmās Sohn ʿAlī zu Hilfe und nahm die Ziegen den Räubern wieder ab. Und hinter seiner Mutter treibt er sie vor sich her. Man sagt daher, daß die Sterne zwischen Kēmā und ihrem Sohne die Ziegen seien.[1]

4 Von den Sieben und Ǵah und Q̌ĕrēn

(Großer Bär, Polarstern und $\varkappa$ λ Draconis)

Die Sieben sind sieben Brüder. Nun kam Ǵah und tötete den siebenten von ihnen. Und er flüchtete sich und ging zu Q̌ĕrēn und sprach zu ihnen: ʿIch bin euer Schutzbefohlener; ich habe aus Versehen den Bruder der Sieben getötet, und jetzt wollen sie mich töten, um ihren Bruder zu rächen.ʾ Die Q̌ĕrēn sprachen: ʿSei Schutzbefohlener Gottes; wir wollen sterben und töten um unseres Schutzbefohlenen willen!ʾ; und sie zückten ihre Schwerter und erhoben das Kriegsgeschrei; dann führten sie ihn an seinen früheren Platz zurück. Sie aber verließen ihre Stätte und stellten sich zwischen Ǵah und die Sieben, um die Sieben von Ǵah fernzuhalten, da er seine Zuflucht zu ihnen genommen hatte. So halten sie denn die Sieben fern, auf daß sie nicht zu Ǵah hinübergehen können. Und das Leben des Ǵah ist sicher bis auf den heutigen Tag, da er sich an die Q̌ĕrēn angeschlossen hat. Und bis jetzt steht er immer an seiner früheren Stelle. Die Q̌ĕrēn aber gehen zwischen den Sieben und Ǵah auf, und wohin immer jene sich wenden, dahin wenden sie sich auch. Auf diese Weise ist die Rache der Sieben hinausgeschoben. Wie nun der siebente Bruder gestorben war, sprachen die Brüder: ʿWir wollen seinen Leich-

[1] Vgl. hierzu die arabische Geschichte von Aldebaran und den Plejaden. Ersterer freit um Thuraiya (die Plejaden), die ihn wegen seiner Armut verschmäht. Der verschmähte Liebhaber treibt deshalb immer seine Kamelstuten hinter ihr her, um ihr eine bessere Meinung von seinen Vermögensverhältnissen beizubringen, indem er jene ihr gleichsam als Brautgeschenk anbietet. Vgl. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, 2. Ausgabe, S. 160/161.

nam nicht begraben, bis daß wir Rache für ihn genommen haben!' So legten sie den Leichnam auf die Bahre, und die drei vorderen von ihnen tragen das vordere Ende, während die anderen drei das hintere Ende halten und ihnen folgen. Und immerfort wollen sie den Ǵah töten. Darum ist auch der mittlere von ihnen ihr toter Bruder, und aus diesem Grunde ist sein Licht schwach (Megrez, δ Ursae maioris, dritter Größe, während die anderen sechs zweiter Größe sind). Und die anderen Sterne sagten zu den Sieben: 'Begrabt doch diesen Leichnam eures Bruders! Warum solltet ihr denn nicht Rache nehmen können, nachdem ihr ihn begraben habt?' Die Sieben aber schwuren, indem sie sprachen: 'Ehe wir ihn nicht gerächt haben, werden wir ihn nicht begraben!' Und bis heute noch sind sie auf dem Kriegspfade, indem sie die Leiche tragen; man sagt, sie hätten ihren gestorbenen Bruder sehr lieb gehabt.

Als Ǵah den Bruder der Sieben getötet hatte, sang er dies Lied, in dem Gedanken, er wolle, wenn sie Versöhnung wünschten, sich mit ihnen versöhnen; wenn sie aber Streit wünschten, wolle er mit ihnen streiten. In diesem Gedanken sang er:

Wenn ihr mich zu eurem Bruder macht, euer Bruder bin ich.
Und wenn ihr mich zu einem Verwandten macht, ein Verwandter bin ich.
Und wenn ihr mich zu einem Gaste macht, ein Gast bin ich.
Und wenn ihr mich zu einem Fremdling macht, ein Fremdling bin ich.
Und wenn ihr mich zu einem Räuber macht, ein Räuber bin ich.
Und von einem der Sieben der Mörder bin ich.
Und am Himmelszelte hochragend bin ich.

5 Ein Lied des ʿAlī-Ǵāngē, Sohnes des Ḥĕmmad-Dĕrār, von den Ḥabāb

Wegen seiner eigenen Rache sang er von den Sternen. Die großen Sterne schmähte er, weil sie den Ǵah und die Sieben nicht miteinander versöhnten; über die Rache der Sieben

war er der Ansicht, sie sei stark und unnachgiebig; die Qĕrēn pries er, weil sie den Ǵah, ihren Schutzbefohlenen, geschützt hatten; den Ǵah aber hielt er für einen Helden, weil er fest an seiner Stätte blieb. Indem er dies alles bedachte, sang er folgendermaßen:

Meine Rache gleich der der Sieben hängt im ʿAbqat-Himmel.[1]
Die Sieben haben sich gegen Gott überhoben: der Leichnam müßte begraben sein.
Hätten sie ihn begraben [und sich dann gerächt], hätte niemand gesagt: ʿSie rächten sich nicht.ʾ
Nun aber haben sie sich ihrer Frauen enthalten, einen Eid geleistet und geschworen;
Die Großen klagen wir an, Herz und Mond, Kēmā und Ǵaharat.
Die Qĕrēn haben sich nicht gegen ihren Klienten bestechen lassen, noch selbst im Scherze preisgegeben.
Sie haben ihn geschützt durch Kriegsruf, indem sie ihre Schwerter zückten. —
Beharrlichkeit ist bei Ǵah, an éinem Platze hätten andere nicht ausgehalten.[2]

6 Ferner sang er von den Sternen

Das Volk der Sieben sollte es aufgeben! Lieben sie denn diesen ihren Bruder?
Drei gehen vor ihm her, und drei folgen hinter ihm.
Einen Verwundeten pflegt man und bringt ihn in ein Haus;
Und einen Toten begräbt man und legt ihn in seine Grube.
Der Leichnam müßte begraben sein, selbst rohe Leute tun dies. —
Früher wünschte man sich einen Bruder, auf daß er folgendes täte:
Er sollte das Weib erben und die Kinder erziehen;
Er sollte Blutrache nehmen und das Totenfest feiern.
Weh dem Grabe des, der keine Verwandten hat! Ihm folgen die Geier. —
Die Qĕrēn raten ihrem Schutzbefohlenen in Aufrichtigkeit.
Beharrlichkeit ist bei Ǵah. Wir sehen ihn stets an derselben Stätte.

---

[1] D. i. der zweite Himmel.

[2] Auch bei den Arabern gilt der Polarstern als treuer Genosse und als Symbol der Stetigkeit; vgl. Jacob, l. c., S. 159f.

7 Was man sich von den Sternen erzählt

Die Sterne wandern und ziehen umher und wechseln ihre Wohnstätten. Zuweilen aber auch fallen einige von ihnen auf die Erde. Und ein Stern, der auf die Erde gefallen ist, verliert seinen Glanz und wird zu einem kleinen Tiere. Er ist nicht ganz so groß wie eine Katze, und seine Farbe ist grau und gleicht der des Eselssterns (d. i. Distel).[1] Und wenn Menschen ihn, während er so auf der Erde liegt, finden, und wenn seine Finder kluge Leute sind, so nehmen sie ihn und legen ihn in ihren Geldbeutel oder in ihren Kornsack, und jenes Geld oder jenes Korn wird dadurch gesegnet und wird niemals zu Ende, d. h., wenn der 'Stern' nicht stirbt oder nicht entweicht und fortgeht. Aber Menschen, die seine geheime Kraft nicht kennen, kümmern sich nicht um ihn, wenngleich sie ihn finden. — Wenn ein Stern herunterfällt, so gehen die Leute der Gegend, in die er fällt, zugrunde. Daher sagen die Leute, die ihn sehen, wenn er fällt: 'Falle in das Land unseres Feindes!'

Die Menschen kennen auch gewisse Zeichen durch die Sterne, d. h. ob ein Dorf oder eine Herde geraubt werden wird. Sie kennen das Zeichen in folgender Weise: Wenn es aussieht, als ob die Sterne von allen Seiten her aufeinander geschossen oder aufeinander geworfen würden, und wenn sie dann so werden oder aussehen, als ob sie truppweise auf die Erde sich ergössen, und das ohne Aufhören; und wenn dann dies geschieht: einige von den Sternen oder auch Nebel wird einer runden Umzäunung gleich und läßt auf der einen Seite eine Stelle für das Tor auf. Wenn die Menschen dies Zeichen sehen, so sagen sie: 'Ein Dorf oder eine Herde wird geraubt werden von der Gegend her, in die das Tor der Sterne oder des Nebels zeigte.' Und man sagt, daß es alsbald also geschieht.

---

[1] Es scheint eine Igelart zu sein, die ich nicht genauer bestimmen kann.

8 Was beim Aufgange des Neumondes geschieht

Am Abend, an dem die Menschen sehen, daß der Neumond aufgegangen ist, tun sie es [alle] einander kund, indem sie sprechen: 'Der Neumond ist aufgegangen!' Und alle Leute freuen sich, und indem sie auf ihn hinzeigen, tun sie folgendes. Sie sagen zu ihm: 'Arrō [oder Hēlal], laß uns gesegnet sein!' Dann [heben sie ihren rechten Arm hoch und] sagen: 'Dies ist mein rechter Arm', darauf [den linken und sagen]: 'Dies ist mein linker Arm.' Und alle bitten um Segen durch ihn; die Frauen aber, die im Hause sind, bitten um Segen, indem sie an die Türpfosten klopfen, und dann sprechen sie folgendermaßen: 'Der Mond bringt so viel Glück! — Sei du uns ein Bote des Glückes und des Wohlstandes; möge es uns besser gehen durch dich! Mögen unsere Bedrängten erleichtert werden; unsere Wanderer glücklich ankommen; unsere Leute zu Hause in Sicherheit aufwachen; unsere Schwangeren gebären; unsere Kindbetterinnen ihre Kinder kriechen sehen, bis sie groß werden; unsere jungen Leute groß werden und unsere großen Leute bestehen; unsere weidenden Herden sicher heimkehren, unsere Herden daheim sicher aufwachen, durch dich! O Gott, das Unheil von Kalla und Balla[1]; das Unheil des Neiders, das Unheil des Räubers, der sein Leben nicht achtet, und der uns unseren Besitz nicht gönnt; das Unheil dessen, der sich gürtet [gegen uns], und der noch dasitzt [und Krieg gegen uns plant] — all das halt fern von uns. Von Bösem erlöse uns: von dem Getöse am Himmel; von dem Gekriech auf der Erde; von der Gewalttat des Starken und von dem Fluche des Schwachen erlöse uns! Von dem Unheil dessen, der sich nicht fürchtet und nicht liebt, der nichts schont und kein Gutes tut; das Unheil dessen, was das Auge sieht und das Herz fürchtet

[1] D. i. Kalau und Balau, Völkerschaften, mit denen die Vorfahren der Mänsa' viel gekämpft haben sollen.

[oder dessen, was das Herz fürchtet und das Ohr hört] — erlöse uns! Durch das Glück, das du bringst, mache uns dich preisen! Für unsere Herden und unsere Kinder wollen wir dich preisen. Zu Glück und guter Vorbedeutung geh auf für uns!' Und mit dergleichen Gebeten flehen sie alle um Segen. Und wenn das Gebet beendigt ist, dann nehmen die Frauen mit den Fingerspitzen ein paar Körner Salz und schütten sie ins Feuer auf ihrer Feuerstätte. Und wenn die Salzkörner knisternd zerspringen und hochfliegen, sagen sie: 'Möge der Neider unserer Herden und unserer Kinder also zerspringen!' Und die Knaben und Mädchen raufen saftige Grashalme aus und bringen sie und geben den Männern und Frauen, ein jedes denen seiner Familie und Nachbarschaft, je zwei Grashalme, indem sie sprechen: 'Nehmt, [es ist] Neumond!' Und die Männer und die Frauen, wer nur immer einen Grashalm empfangen hat, sagen zu dem Knaben oder dem Mädchen, die es gebracht haben: 'Möge das Gras des Hauses deines Vaters und des Hauses deiner Mutter saftig sein!'

9 Was man vom Tode des Mondes glaubt

Der Mond stirbt zuweilen, und sein Tod geht folgendermaßen vor sich: seine Farbe wird rot wie Blut und sein Licht nimmt ab. Aber nach kurzer Zeit ersteht er wieder auf. Und wenn die Menschen seinen Tod gesehen haben, dann gibt es niemanden, der in seinem Hause schläft, bis daß der Mond wieder aufersteht. Und alle Menschen flehen um Gnade. Die Christen sind, sagen: 'O Herr, erbarme dich unser, Christe!' Die Mohammedaner aber sagen: 'O Gott, o Vergeber, vergib uns!' Mit dergleichen Worten flehen sie um Gnade. Und sie blicken auf den Mond und sagen: 'Er lebt und seine Seele kehrt zurück!' Und wenn er seine frühere Gestalt wieder erhalten hat, sagen sie: 'Er ist wieder aufgelebt!', und freuen sich sehr. Aber zur Zeit, da der Mond tot ist, bleibt sogar der, der auf dem Wege zum Könige ist, stehen und unter-

bricht seine Reise, bis der Mond wieder auflebt, und betet mit seinen Gefährten. Wenn der Mond wieder auflebt, dann wundern sich alle Leute und sprechen: 'Gott hat ihn rasch wieder lebendig gemacht; und wenn Gott will, macht er alles so rasch lebendig.' Und sie bitten um Segen durch ihn, indem sie sprechen: 'Nach dir möge es uns besser gehen! Sei du uns ein Glückbringer und Segenspender!' — Zur Zeit seines Todes trauern alle Leute sehr, besonders aber die Häuptlinge und berühmten Leute. Und der Grund ist folgender: jedesmal, wenn der Mond stirbt, dann stirbt auch ein Häuptling oder ein großer Mann, der in seiner Familie und in seinem Stamme berühmt ist, oder einer, der wegen seiner Religiosität als ein Führer der Priester berühmt ist. Deswegen sagen sie: 'Möge es einer sein, den wir nicht kennen!' D. i. der Mann, der sterben muß. Und dies Zeichen wird alsbald nach dem Tode des Mondes erfüllt.

10 Über die Berechnung von Konstellationen

Im ganzen Tigrēlande berechnet man die Konstellation[1], die Glückszeit, nach der Umdrehung der Sterne. Die Berechner sind wohlbekannte Leute, und sie befinden sich besonders bei den 'Ad-Taklēs und den Habāb[2]; sie heißen 'Leute des Stummen'[3] oder 'Berechner der Konstellationen'. Und durch ihre Berechnung der Sterne kennen sie die Zeit der Konstellation, und alle Leute erkundigen sich bei ihnen [darüber]. Und sie verkündigen einen bis zwei Monate vorher, daß in dem kommenden Monate eine Konstellation stattfinden wird; und die Kunde wird überall gehört, zu welcher Zeit die Konstellation stattfindet. Und alle bereiten sich dann auf die Konstellation vor. Die Zeit der Konstellation ist gleichsam eine Zeit, die

---

[1] Das Tigrē-Wort *(ṭĕgūr)* heißt 'aufgegangen' oder 'Aufgang'.
[2] S. oben S. 298.
[3] Wahrscheinlich = 'der Sterne', weil diese nicht sprechen.

von Gott gesegnet ist; daher [geschieht] während der Konstellation folgendes: sie heiraten, verheiraten, verloben, erklären mündig, beschneiden ihre Söhne und ihre Töchter; ziehen hinab ins Tiefland, ziehen hinauf ins Hochland, wechseln ihren Wohnsitz; und gewöhnlich zu der Zeit ziehen sie ein neues Kleid an; die Haare der Söhne und Töchter werden rasiert, geschnitten und geflochten.[1] Vor dieser Zeit werden die Haare zum Flechten vorbereitet. Dann durchbohren sie die Ohr[läppchen] ihrer Söhne und besonders ihrer Töchter. Sie fangen [auch] mit dem Neubau eines Hauses an. Alles, was es nur sei, wird zu jener Zeit angefangen, damit viel Segen darauf ruhe. Kühe und Kamele, Ziegen und Schafe werden voneinander getrennt: die keine Milch haben, werden fortgeschickt auf die ferneren Weiden; die Milch haben, werden beim Dorfe behalten; man wechselt den Wohnsitz; brennt [den Tieren] das Stammeszeichen ein, macht Schnitte in [ihre] Ohren. Alles dies kann auch außerhalb der Konstellation geschehen, aber zumeist geschieht es zu der Zeit. Zwischen den [einzelnen] Konstellationen gibt es Tage, die *wĕʿūl* (oder *wĕʿīl*, d. i. Stillstand) oder *ʿaraggĕb* (vielleicht = gekrümmte) heißen, das sind die, während deren der Mond auf seiner Bahn sich in der Nähe gewisser Sterne aufhält. An ihnen tun sie nichts von dem, was oben aufgezählt ist. Einige von ihnen sind sogar den Elefanten bekannt, so daß diese an ihnen nicht wandern, sondern an einem Orte verbleiben, bis daß diese [Tage] vorübergegangen sind; so erzählt man. Die Elefanten bleiben auch am Sonntage an ein und demselben Orte.[2] Wenn die Menschen an diesen *ʿaraggĕb*-Tagen etwas unternehmen, so gelingt es ihnen nicht, sondern bringt ihnen Fluch. — Die Berechnung der Konstellationen ist nun folgendermaßen.

---

[1] Im Original sind hier die einzelnen Haartrachten angegeben; diese werde ich in der Gesamtausgabe der Prosatexte näher beschreiben.

[2] Man glaubt, daß auch Ebbe und Flut am Sonntag ruhen.

11 Die erste Weise der Berechnung einer Konstellation

Wenn der 'Große Stern' (Antares) im Osten aufgeht und an der Stelle, an der er aufgegangen ist, stehen bleibt, indem er sich dem Meere zuwendet, dann ist eine richtige Konstellation. Aber wenn der 'Große Stern' aufgeht und sich in westlicher Richtung bewegt, dann wird die Konstellation zunichte; es ist keine Konstellation, wie man sagt. Und dies wird bei seinem Aufgange beobachtet.

12 Die zweite Weise der Berechnung einer Konstellation

In anderer Art berechnen sie [die Konstellation] folgendermaßen. Der Mond geht im Westen auf und tritt dann in Kēmā und ihren Sohn 'Alī ein (d. i. in das Sternbild des Stieres): das ist eine Konstellation. Der Mond braucht drei Tage, bis er an Kēmā und ihrem Sohne 'Alī vorübergegangen ist: alle drei [Tage] sind eine Konstellation. Diese heißt *tabanyā*.

13 Die dritte Weise der Berechnung einer Konstellation

Man berechnet auch in folgender Weise. Wenn der Mond an Kēmā und ihrem Sohne vorbeigegangen ist, kommt er zu Aṣlām und seinem Sohne (d. i. Orion und Sirius[1]), und er braucht vier Tage, bis er an ihnen vorübergegangen ist. Und diese vier Tage sind *'araggĕb (wĕ'ūl)*. Wenn aber diese Tage vorbei sind, verläßt der Mond Aṣlām und seinen Sohn. Dann beginnt eine Konstellation auf sieben Tage, während der ganzen sieben [Tage]. Und diese Konstellation heißt 'die sieben Kurzen'; denn ihre Tage sind kurz (d. h. weil sie in den Herbst fallen). Und danach geht der Mond weiter.

[1] Nach der Ekliptik wäre hier das Sternbild der Zwillinge zu erwarten. Aṣlām und Mĕrzĕm sind mir jedoch von Naffa' am Sternenhimmel als Orion und Sirius nachgewiesen. Man hat diese von der Ekliptik etwas weiter abliegenden Sterne wohl gewählt, weil sie besser bekannt sind.

14 Die vierte Weise der Berechnung einer Konstellation

Der Mond kommt auf seinem Kreislaufe zu der ʿdünnen Kinnlade' (Sternbild der Wage?), und von da tritt er in den ʿGroßen Stern' (d. h. Skorpion) ein und geht auch an ihm vorüber. Der Mond braucht aber vier Tage, bis er an der ʿdünnen Kinnlade' und an dem ʿGroßen Stern' vorübergegangen ist; und diese Tage sind *wĕʿūl ʿaraggĕb:* sogar die Elefanten wandern nicht in dieser Zeit. Und wenn er an ihnen vorübergegangen ist, dann wendet der Mond sich nach Osten, der ʿGroße Stern' aber nach Westen. Dann beginnt eine richtige Konstellation auf sieben Tage. Das sind die ʿsieben Weiten', denn ihre Tage sind lang (d. h. weil sie in den Frühling oder in den Sommer fallen); oder sie heißt auch die Konstellation der ʿsieben Großen'.

15 Die fünfte Weise der Berechnung einer Konstellation

Der Mond kommt nun auf seiner Wanderung zur Antilope (Sternbild des Steinbocks). Er braucht drei Tage, ehe er an ihr vorübergegangen ist. Diese heißen ʿdie weißen Häuser', sie sind alle [gute] Konstellation.

16 Die erste Weise, in der eine Konstellation zunichte wird, ist folgende:

Wenn der Mond und die Sterne, nach denen man rechnet, nicht in der oben beschriebenen Reihenfolge gehen, oder wenn andere Sterne sich mit ihnen vereinen und wenn sie dann alle durcheinander geraten, so daß ihre Berechnung nicht erkannt werden kann, dann sagt man: ʿDie Sterne bekämpfen einander, es gibt keine Konstellation, bis daß ein jeder wieder an seinen Platz zurückkehrt.'

17 Die zweite Weise, in der eine Konstellation zunichte wird, ist diese:

Wenn die Konstellation nach der Umdrehung der Sterne zwar richtig befunden wird, wenn aber die Tage der Konstellation

an einem Sonntage beginnen, dann wird die Konstellation zunichte: in bezug auf Hochzeiten ist das zuweilen ohne Belang; die können stattfinden. Der Sonntag muß in die Mitte oder an das Ende der Konstellation fallen; wenn das nicht der Fall ist, wird die Konstellation zunichte. — Ferner wird eine Konstellation auch in folgender Weise zunichte: wenn auch nach der Berechnung der Sterne eine Konstellation stattfinden sollte, so wird doch, wenn sie in die Monate Raǵab, Maddāgĕn, Ramadān oder Šafar[1] fällt, die Konstellation zunichte; auch zur Zeit der Abnahme oder des Unterganges des Mondes (d. h. also bei abnehmendem Monde) findet keine Konstellation statt, sondern nur zur Zeit, wenn der Mond neu aufgeht und hell ist (also bei zunehmendem Monde).

18

Wenn der Mond 30 Tage alt ist, geht er unter. Zuweilen aber wird er nur 29 Tage alt, und dann sagt man 'er hat geneunt'. Von den letzten Tagen des Mondes geht er an einem mit der Sonne auf, am allerletzten kann man ihn überhaupt nicht sehen. Jeder Monat hat vier Wochen: die ersten beiden Wochen sind die seiner 'Helle' (d. i. bei zunehmendem Monde), die letzten beiden sind die seiner 'Dunkelheit' (d. i. bei abnehmendem Monde). Einige Leute aber sagen, der Monat habe nur drei Wochen und sechs Tage; und das ist wahr.[2]

Diese Berechnung der Konstellation nun ist vielen Leuten bekannt; sie heißt 'Konstellation des *Tĕgrāt*' ('Ledereimer', d. h. der Leute des Ledereimers = Hirten). Es gibt aber noch andere Arten der Berechnung der Konstellationen; doch es sind nur wenige Leute, die diese kennen.

---

[1] Das sind die islamischen Monate Rağab, Šaʿbān, Ramaḍān, Ṣafar.

[2] Die Woche heißt auf Tigrē *'sāmĕn'*, d. i. 'acht Tage'. Um diese Benennung mit der siebentägigen Woche in Einklang zu bringen, zählt man Sonntag zweimal.

Fetischismus

Von **Richard M. Meyer** in Berlin

Was wir über „die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker“ ungefähr wissen und wissen können, hat soeben Eduard Lehmann in dem Monumentalwerk der „Kultur der Gegenwart“ (Teil I, Abteilung III, 1, S. 1—29) in erstaunlicher Knappheit und musterhafter Klarheit auseinandergesetzt. Aber auch seine vortreffliche Studie scheint mir einen wichtigen Beleg für jene Schwäche der mythologischen Forschung zu bieten, auf die ich vor kurzem (Mythologische Fragen, Archiv f. Religionswissensch. 9, 417 f.) glaubte hinweisen zu müssen. Eine kleine Polemik in seiner sonst gerade aufs Ziel gehenden Darstellung scheint mir Verwirrung anzurichten: indem sie einen oft falsch angewandten Terminus technicus bekämpft, hebt sie eine nötige sachliche Unterscheidung auf.

„Bezeichnen wir die religiöse Praxis dieser [primitiven] Kultur als Magie“, heißt es bei ihm (S. 13), „so würde es, wenn wir besonders an deren sakralen Apparat denken, vielleicht noch einen Sinn haben, das alte Wort Fetischismus anzuwenden. Eine besondere Religion oder religiöse Stufe jedoch ist der Fetischismus nicht. Der Fetisch ist, wie das Wort (portugiesisch *feitiço*) auch sprachlich bedeutet, ein Zaubermittel. Ganz fälschlich hat man seit de Brosses' alter Beschreibung der Negerreligion diese mannigfachen Dinge als die Götter der Neger aufgefaßt und den Fetischismus als eine Anbetung von materiellen Objekten definiert. „Materielle Dinge nehmen in der Ordnung der Dinge eine viel zu niedrige Stufe ein, als daß es irgendeinem menschlichen Wesen in Westafrika im Traume einfallen könnte, sie anzubeten“, bemerkt hierzu richtig Mary Krugsly. Auch die von Bosman herrührenden und seitdem durch alle älteren Religionsgeschichten kolportierten

Erzählungen von dem Neger, der eine beliebige Muschelschale oder Feder, nachdem sie ihm Glück gebracht haben, zu seinem Gotte macht, und von dem anderen, der seinen Fetisch prügelt, gehören — nach Ellis' sorgfältiger Untersuchung — in die Welt der Phantasie. Sehr übel würde es dem Neger ergehen, der nur seinen Fetisch zu vernachlässigen wagte, denn der Fetisch ist Wohnsitz eines Geistes, der sich nicht spotten läßt. Nur wo der Fetischismus faktisch überwunden ist, meint Ellis, mag eine gewisse Anhänglichkeit an die alten Idole fortbestehen, die zur unmittelbaren Verehrung der Objekte führen könnte."

Zunächst scheint dieser Schlußsatz den ganzen Passus aufzuheben. Denn er setzt ja nun doch den Fetischismus als eine besondere, zu überwindende Stufe voraus, und er gibt vor allem die Anbetung von materiellen Objekten wieder zu: ob sie primär oder sekundär ist, bleibt eine Frage für sich; aber erst wurde sie überhaupt bestritten!

Sehen wir aber von diesem verwirrenden Schlußsatz ab, der vielleicht auch nur Ellis' und nicht Lehmanns Meinung wiedergeben soll, so bleibt in dem Rest des Abschnitts noch genug, was mit geringem Recht unter eine Rubrik gebracht wird. Lehmann behauptet nämlich eigentlich fünferlei:

1. „Eine besondere Religion oder religiöse Stufe ist der Fetischismus nicht."
2. „Der Fetisch ist ein Zaubermittel" — nämlich wie andere auch; was (S. 14) an dem „faktischen Fetischismus" der Ba-Ronga illustriert wird.
3. „Ganz fälschlich hat man ... diese mannigfachen Dinge als die Götter der Neger aufgefaßt."
4. „Ganz fälschlich hat man den Fetischismus als eine Anbetung von materiellen Objekten definiert."
5. „Die Erzählungen von dem Neger, der eine beliebige Muschelschale oder Feder ... zu seinem Gott macht, und von dem anderen, der seinen Fetisch prügelt, gehören ... in die Welt der Phantasie."

Das sind fünf verschiedene Thesen. Lehmann behandelt sie so, als erflössen sie notwendig aus ein und derselben Anschauung, und würden alle auf einmal erwiesen. So steht es aber nicht, sie sind zum Teil ganz unabhängig voneinander. Wie ich glaube, ist die vierte vollkommen zutreffend, die dritte bedingt richtig, die erste wahrscheinlich unrichtig, die zweite und fünfte sind falsch.

Zu 5. Beginnen wir mit der letzten, wo die Sache am einfachsten liegt. Lehmann stellt natürlich den Neger hier nur als Typus des Primitiven überhaupt hin; und somit kommt nicht allzuviel darauf an, ob Ellis wirklich bei ihm jene Nachrichten erfolgreich widerlegt hat. Denn Usener, den Lehmann selbst (S. 8) mit großer Anerkennung zitiert, hat ja doch diese Schöpfung von Augenblicksgöttern (Götternamen, S. 279f.) völlig außer Zweifel gestellt. Die Anbetung der Lanze (ebd. S. 281) ist ja doch prinzipiell von der der Muschelschale nicht verschieden, ebensowenig der Donnerkeil (S. 287). Worauf es in diesem Zusammenhang ankommt, das ist dies: der primitive Mensch kann jeden beliebigen Gegenstand „zu seinem Gotte machen“ (in welchem Sinn, ist zur dritten These zu erörtern). Dergleichen Dinge können wir aber noch in der Entstehung beobachten. In der „Geschichte vom Völsi“ (Zs. des Ver. f. Volksk. 13, 24f.) hat Heusler eine Fetischsetzung in aller Deutlichkeit vorgeführt: ein getrockneter tierischer Phallus wird von der Bäuerin als Gott gehegt, wird für die ganze Familie Gegenstand eines zeremoniellen Kultus, muß wie ein Götzenbild von dem heiligen Bekehrerkönig beseitigt werden. Allerdings hat Kauffmann (Archiv 8, 127) Heuslers Darstellung angezweifelt, doch, wie mir scheint, ohne genügenden Anhalt. Ich finde bei Heusler zwingende Sicherheit der Entwickelung, und an Parallelen zu dem Phallusdienst (Kauffmann, S. 128) fehlt es doch wahrlich auch außerhalb Dulaures *Culte des divinités génératrices* nicht: Kauffmann verweist ja selbst auf andere Belege für phallische Gottheiten im Norden und

für die Personifikation des Gliedes (Detter und Heinzel P. Br. Beitr. 18, 552 Anm.)!

Ein anderer, ganz einwandsfrei bezeugter Fall von Einsetzung eines Fetisches ist der des Vorgebirges Thorsnes (vgl. z. B. Golther Handbuch d. germ. Mythol. S. 248 f.). Ein frommer Verehrer des Gottes Thor, mit dem theophoren Namen Thorolf, wird von König Harald aus Norwegen vertrieben. Er trägt seinen Thorstempel ab und fährt nach Island; wo er landen will, wirft er den Hauptpfeiler (mit dem geschnitzten Götterbild) ins Meer. Der Pfeiler kommt an einem Vorgebirg ins Land. Damit ist (wie in so vielen christlichen Kirchengründungslegenden) die Stelle bezeichnet, wo der Gott mit seinem Diener wohnen will. Im Inneren erbaut Thorolf seinen Hof und dabei den neuen Tempel; den Berg aber selbst stellt er unter Tabu; „Auf dem Vorgebirge steht ein Berg, dem wandte Thorolf so große Verehrung zu, daß niemand ihn ungewaschen ansehen durfte, und weder Tiere noch Menschen sollten auf dem Berge getötet werden. Auf der äußersten Spitze des Vorgebirges, wo Thor ans Land gekommen war, ließ er alle Gerichte halten. Da war eine so heilige Stätte, daß er auf keine Weise das Feld verunreinigen lassen wollte, weder mit Feindesblut, noch dadurch, daß jemand seine Notdurft verrichte“. Nachdem die Stätte doch durch Mord entheiligt war, wurde sie landeinwärts verlegt.

Man beachte wohl: Tempel und Heiliger Berg sind unterschieden. Der Tempel ist natürlich heilig, weil der Gott ihn bewohnt. Aber auf dem Berge Thorsnes wohnt er nicht: er hat ihn nur einmal berührt und dadurch — nicht geheiligt, sondern zur Heiligung brauchbar gemacht. Denn so stark ist der Willen des Gottesdieners an der Heiligung der Stätte beteiligt, daß diese auch verlegt werden kann — immer noch innerhalb desselben Bezirks, aber fort von der Stätte der göttlichen Berührung. Hier ist also ganz eigentlich ein materielles Ding zum Gegenstand der Verehrung (nicht zum

„Gott“! vgl. u.) gemacht, gerade wie die alten Preußen (Usener S. 280) beim Abschluß der Ernte ein Idol „bilden“, indem sie die letzte Garbe heiligen. Der Fels genießt göttliche Verehrung, daran ist nicht zu rütteln: er darf nur in Reinheit angeschaut werden, wie Götterbilder; er darf nicht verunreinigt werden. Seine Heiligkeit aber verdankt er — und noch mehr die zweite verlegte Stätte — einem ausdrücklichen Willensakt Thorolfs. Sobald er eine andere Stätte einsetzt, ist die erste bedeutungslos wie ein Zauberstab, den der Zauberer annulliert hat (vgl. Skirnisför Str. 37 in Gering, Edda S. 58).

Also: ob Phallus oder Berg (vgl. auch z. B. Castrén Finnische Mythologie S. 223), Muschelschale oder Feder — ein „Fetisch“ kann „eingesetzt“, ein materielles Ding zum Gegenstand göttlicher Verehrung gemacht werden. Aber das zweite Beispiel beweist auch gleich, daß diese Verehrung aufgehoben werden kann. Ob das in der primitiven Form des Prügelns geschieht, tut wenig zur Sache; aber zu bezweifeln ist es schwerlich. Noch heut beschimpft der Neapolitaner den Heiligen, der ihn im Stich gelassen hat, und Anzengruber hat in einer prächtigen kleinen Skizze den armen alten Theaterdirektor, der in der Wut das Kruzifix zu Boden wirft und beschimpft, zum Typus gemacht. (Vgl. z. B. auch Terzaghi Arch. f. Rel.-Wiss. 11, 146; für die psychologische Grundlage Roux Pensées S. 168. Sagen vom Schuß auf das Kruzifix gehören ebenhierher.) Wenn der heilige Remigius seine berühmte Formel ausspricht: *„Adora quae cremavisti, crema quae adorasti“* und Chlodwig ihm folgt, so setzt der Frankenkönig mit voller Absicht seinen bisherigen Gott ab, gerade so wie noch in unserer Zeit derartige Absetzungen wenigstens von Schutzpatronen vorgekommen sind. Diese menschliche Regung, den ungetreuen Gott oder Helfer den Zorn des verlassenen Verehrers fühlen zu lassen, ist psychologisch so selbstverständlich, daß die sonderbarsten Züchtigungen *in effigie* nicht wundernehmen dürfen; hat doch

sogar der große König es nicht verschmäht, den englischen Minister Lord Bute für die Auflösung des Subsidienvertrags dadurch zu bestrafen — daß er das nach ihm benannte Leitpferd zum Karrengaul degradierte! Ich werde deshalb an das „Prügeln“ des Fetischs auch weiter glauben, sollte es selbst Ellis nirgends beobachtet haben.

Übrigens stammen auch diese Nachrichten keineswegs nur von einem neueren Berichterstatter; vielmehr erscheint es z. B. schon in dem mittelalterlichen Mysterienspiel Jean Bodels von St. Nikolaus (vgl. Cloetta Österreichische Rundschau 5, 202) als selbstverständlich, daß der Heidenkönig die von ihm götzendienerisch verehrte Figur des Heiligen im Zorn mißhandelt.

Zu 2. Aus unseren Ausführungen geht wohl schon hervor, daß es nicht angeht, den Fetisch mit „Zaubermitteln“ anderer Art, etwa mit den Symbolen der Ba-Ronga (Lehmann S. 19) gleichzusetzen. Schon das ist nicht richtig, daß „Fetisch“ sprachlich einfach dies bedeute. Schrader (Reallexikon 1, 303) hat das Neutrum *facticium* mit dem ursprünglichen Ausdruck für „Gott“ gleichgesetzt, Tiele (Kompendium der Religionsgeschichte S. 9) es wenigstens nicht nur durch „mit magischer Kraft begabt“, „bezauberte Sache“, sondern auch mit „Zauber“ wiedergegeben. Steckt aber in dem lat. Grundwort *facticius* nicht die Vorstellung des willkürlichen Machens? Ist es Zufall, daß Du Cange (3, 392) aus Tertullian gerade den Beleg bringt: idolorum factitatores et cultores? (Kluge, 5. Aufl. S. 105 läßt das Wort unerklärt.) „Fetisch“ bedeutet, wie mir scheint, bei den Portugiesen wie bei de Brosses ein künstlich hergestelltes Heiligtum — sei es nun, daß der Gegenstand selbst fabriziert wird — (wie etwa jene als „Zehen des heil. Januarius“ in Neapel verkauften Phalli, von denen noch Lichtenberg nach englischen Quellen berichtet), oder daß nur ein schon vorhandener Gegenstand willkürlich in einen heiligen umgewandelt wird, wie das gleiche Stück in der Erzählung vom Völsi.

Vor allem aber scheint ein sachlicher Unterschied höchst beachtenswert. „Zaubermittel" sind unbegrenzt bewegliche Gegenstände; ihre Zauberkraft beruht gerade darauf, daß sie an alles herangebracht werden können. Der Fetisch dagegen teilt mit dem eigentlichen Götzenbild die relative Gebundenheit an einen Ort. Sie ist nur relativ: das Bild der Nerthus oder Serapis wird herumgefahren; der *Bambino* von Araceli, wenn man ihn in diesem Zusammenhang nennen darf, macht Krankenbesuche; der Phallus zirkuliert bei der ihn verehrenden Familie. Aber er verläßt seinen Platz doch eben nur zu Kultuszwecken (wozu das Wundertun gehört); sonst hat er seinen ursprünglich geheiligten Platz, während umgekehrt das Zaubermittel höchstens seinen Aufbewahrungsort heiligt. Ferner, was viel wichtiger ist: der Fetisch steht in fester Beziehung zu bestimmten Personen. Die Zaubermittel können verliehen und vergeben werden; der Fetisch gehört Einem und ist nur in dessen Händen kräftig; wie das noch in zahlreichen Märchenzügen fortlebt, wenn die wunderbare Rute u. dgl. nur ihrem Herrn gehorcht. Natürlich kann der Besitzer wechseln; aber es ist immer Einer und der Fetisch existiert sozusagen überhaupt nur in Verbindung mit einem Herrn. Es ist der, der ihn zum Heiltum gemacht hat.

Dies scheidet den Fetisch wie von anderen Zaubermitteln so von Götzenbildern. Das Götzenbild vertritt für Alle einen bestimmten Gott, der Fetisch für Einen (und seine Sippe) den Gott schlechtweg. Dort heißt es: „*non ex quolibet ligno fit Mercurius*" hier persönlich: „*et eris mihi magnus Apollo!*" Der Hausgötze jener alten Familie kann doch allen Anderen nur ein Ärgernis sein (Heusler a. a. O. S. 30 nimmt die allerdings als Überrest eines verschwindenden Ritus; aber selbst dann wäre es eben eine Singularität in seiner Zeit). Die heilige Stätte Thorolfs ehren ja gleich die Nächsten nicht und sie wird befleckt. — Dagegen ist das Götterbild an sich etwas Heiliges, das auch der Fremde ehren muß, sonst rächt es sich;

und die Zaubermittel sind an sich „geladen“, in wessen Hand sie sich auch befinden; nur muß man natürlich mit ihnen richtig umzugehen verstehen. Allerdings, wie überall die Grenzen fließen, gibt es auch zwischen bestimmten Zaubermitteln und ihren Inhabern feste Beziehungen: dies gilt für die ererbten, die nur in der Hand ihrer angestammten Besitzer wirken (Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, 3. Aufl. S. 145) — aber eben dies sind zumeist Artefakte, von dem Ahnherren gefertigt, Erbsieb, Erbrock, oder doch benutzt: Erbschlüssel, Erbsäbel, und durch diese persönliche Auswahl erhalten eben sie an anderen Sieben, Röcken, Schlüsseln, Säbeln einen fetischialen Beigeschmack, einen subjektiven Heiltums- oder Zauberwert.

Zu 3. Der Fetisch steht also höher als das einfache Zaubermittel, nämlich für seinen Inhaber, dem er eine Art Gott ist; niedriger für Andere, denen er gar nichts bedeutet. Es ist also allerdings nicht richtig, die Fetische schlechtweg als „die Götter der Neger“ aufzufassen. Sie sind das so wenig, als die Götzenbilder es sind. Ganz gewiß ist die ursprüngliche Anschauung die, daß in Fetischen oder Götzenbildern eine geheimnisvolle Macht wohnt und daß diese verehrt wird. So ist es überall; so ist es in China („die Bilder des Gottes werden unbedingt durch ihre Seele oder eine größere oder kleinere Quantität derselben bewohnt gedacht“; de Groot, Religionen der Chinesen: Kultur der Gegenwart I. Abt. 3, I 175) und so ist es in Ägypten („der Apisstier von Memphis . . ., der Widder von Mendes gelten als Inkorporationen der Götter“; Erman, Die ägyptische Religion, ebd. S. 35). Aber hierin unterscheidet sich der Fetischismus in nichts von anderen Formen des Götterkultes: alle sind genötigt, Symbole an Stelle des Unfaßbaren, konkrete Dinge oder Erscheinungen an Stelle der Abstraktionen treten zu lassen. Auch der „Naturismus“ verehrt nicht, wie man früher irrig annahm (und wie z. B. Erman a. a. O. S. 31 noch anzunehmen scheint), die Gestirne, sondern ihre Herren. Mit vollem Recht betont

z. B. E. H. Meyer (Mythologie der Germanen S. 151), „daß die Germanen nicht diese Naturgegenstände als solche, sondern die darin wohnenden Geister verehrten". Und wenn der Kult „lebende Götter in den Vordergrund stellt, so ist eben auch für die schiitischen Sekten der angebetete Imam Inhaber einer besonderen, göttlichen, „lichtvollen Seelensubstanz" (Goldziher, Die Religion des Islams, ebd. S. 121) und für die Tibetaner, die den Menschenkult am weitesten getrieben haben, der Dalai-Lama die Verkörperung eines Gottes (Grünwedel, Der Lamaismus ebd. S. 197).

Die Muschelschale, die Feder bei den Negern, die Sense des Mars, der Hammer Thors sind also so wenig „Götter" wie die Reliquien der katholischen Kirche oder wie die Heiligenbilder: sie beherbergen göttliche Kraft und werden deshalb verehrt. Aber der Übergang zum eigentlichen „Bilderdienst" ist nur zu begreiflich. Wenn wir einen Dichter oder Maler bewundern, so ist es gewiß sein Geist oder seine Kunst, die wir verehren; hat das die fanatischen Anhänger Victor Hugos oder Richard Wagners abgehalten, in ihren Heroenkultus den Mann mit Haut und Haar aufzunehmen? So ist es wiederum überall; und daß das Volk sich nicht immer gegenwärtig hält, daß die Sonne oder der Phallus, die *cappa* des heiligen Martinus und der Dalai-Lama nur Gefäße göttlicher Macht sind, ist überall und stets natürlich. In diesem Sinne ist wohl also auch dies „ganz fälschlich" aufzufassen und einzuschränken.

Zu 4. Damit ist denn auch auf den Satz geantwortet, daß der Fetischismus keine Anbetung von materiellen Dingen sei. Zwar ob man ihn überhaupt so definiert hat, weiß ich nicht. C. P. Tiele wenigstens (Geschichte der Religion im Altertum 1, 8) definiert ihn sehr vorsichtig als „Verehrung durch einen Geist beseelter Objekte". Und damit wird ein Hauptpunkt berührt. Geht es überhaupt an, für die Urzeiten „materielle Objekte" als eine besondere Kategorie zu rechnen? Unendlich oft ist mit Recht hervorgehoben, wie weit die

„Beseelung“ bei den Primitiven geht: richtiger gesagt, wie schwer sie sich entschließen, von der alles durchdringenden Seelenkraft etwas auszunehmen. Darum gerade ist ja der Tod für die Naturvölker ein so unheimliches Rätsel, weil hier einmal ganz unzweideutig ein Fehlen des Lebens vorliegt! Hier ist der Tod durch den Gegensatz zum Leben als ein Ausbleiben der Lebenskraft gekennzeichnet; aber eigentlich sind Leichen die einzigen Dinge, von denen man genau weiß, daß sie kein Leben enthalten — so weit man es eben auch nur von ihnen glaubt. Jeder Stein und jeder Berg kann lebendig werden, wie wir sagen; kann sein schlummerndes Leben offenbaren, wie der antike Theolog vielleicht gesagt hätte. Nicht bloß Useners Augenblicksgötter — jedes zuckende Schwert in Heldensage und Märchen beweist für die Vorstellung, daß die „materiellen Objekte“ wenigstens überall Leben haben. All die unzähligen Metaphern, die Schopenhauer in seinem „Willen in der Natur“ so merkwürdig verwertet, und die ganze Genusbildung der Indogermanen (mögen wir sie nun mit J. Grimm und Roethe für primär halten oder mit Brugmann für sekundär), es sind ebensoviel Zeugnisse für die Lebensnähe der „toten“ Dinge. Und verstehen nicht gerade wir heut wieder diese Gleichsetzung von Mensch, Pflanze, Stein besser, seitdem die Physiologie in ihrer Bemühung, ein ausreichendes Kriterium des Lebens zu finden, gescheitert ist? Seit die Mineralogie und die Chemie immer seltsamere „Lebensprozesse“ am Kristall und an der Flüssigkeit aufgewiesen haben?

Materielle Objekte als Gegenstände des Kultes sind über die ganze Welt verbreitet und ihre Bedeutung ist so groß, daß unser Wort „Bild“ vielleicht ursprünglich den behauenen Pfahl bedeutete (Meringer, Indogerm. Forschungen 18, 286). Diese uralte Form des Fetisches oder des Götzenbildes, die Urgestalt der Herme, war vielleicht bei den Indogermanen überhaupt der erste Versuch „abzubilden“ und als solcher der erste, Götterbilder zu geben; denn im Kultus hat alle bildende

Kunst doch wohl wenn nicht eben ihren Ursprung, so doch den ersten Sitz der Tradition. Neben dem Pfahl ist der Stein in auffallender Form überall ein Hauptgegenstand des Kultus. Der schwarze Stein von Mekka wird heute noch von Millionen göttlich verehrt, und ein berühmter Stein in Heliopolis ist vielleicht das Urbild aller ägyptischen Obelisken (Erman, Die ägyptische Religion, B. 1905, S. 96). Die Verschiebung liegt eben zu nahe. Wenn die Nordmänner einmal einen Berg weihen, weil in ihm ein Fruchtbarkeitsdämon wohnt (Mogk in Pauls Grundriß, 2. Aufl., 3, 387), so sahen wir doch schon an Thorolfs Fall auch den unmittelbaren Bergkultus. Wenn Xerxes einen besonders schönen Baum mit goldenen Ketten schmückt, so bringt er vielleicht unmittelbar dem Baume seinen Tribut, wie sonst die Dryade verehrt wird. Kurz — die Anbetung von materiellen Objekten ist sicherlich nicht abzustreiten.

Aber mit dem Fetischismus identisch ist sie allerdings nicht. Denn auch der Animismus oder die „Naturanbetung“ können zur Anbetung toter Gegenstände kommen: ist der Herd nicht ein „materielles Objekt“? genießen das Herdfeuer und die Totentafel nicht alle Ehren des Kultes?

Der Fetischismus gilt allerdings in höherem Grade als andere Religionsformen materiellen und zwar vorzugsweise greifbaren, oft auch künstlich hergestellten Objekten; aber nicht hierin liegt seine Eigenart.

Zu 1. Diese Eigenart bestreitet ja nun aber eben Lehmann überhaupt. Offenbar ist dies der wichtigste Punkt seiner Ausführungen. Allerdings hat auch Tiele den Fetischismus mit dem „Spiritismus“ als Bestandteil des Animismus zusammengefaßt, aber doch nur so, daß beide historisch nicht zu trennen seien (vgl. Kompendium der Religionsgeschichte S. 8). Und Erman hat (a. a. O. S. 148) im Verfolg der schwerlich haltbaren, jedenfalls der herrschenden Meinung schnurstracks zuwiderlaufenden Anschauung, daß alle Zauberei „ein wilder

Auswuchs der Religion" sei, den Fetisch lediglich als Symptom dieses Verfallzustandes aufgefaßt — aber seine verwerfende Beurteilung der Amulette und Symbole scheitert schon an dem Umstand, daß die ältesten uns bekannten „bildlichen Darstellungen" von Göttern der indogermanischen Europäer die durchaus fetischistisch anmutenden Doppelbeile von Kreta sind (S. Müller, Urgeschichte Europas S. 69, vgl. S. 59). Wir verbinden eben mit dem Wert eine ganz bestimmte Vorstellung, die nicht immer klar definiert, aber wohl immer deutlich gefühlt wird. „Eine besondere Religion oder religiöse Stufe ist der Fetischismus nicht." Soll das heißen: eine besondere Erscheinungsform der Religion — und anderes kann es im Zusammenhang nicht bedeuten — so möchte ich deshalb auf das bestimmteste widersprechen. (Vgl. auch Wundt Völkerpsychologie 2, 2, 230f.)

Die Eigenart des Fetischismus besteht in dem bewußten Einsetzen eines Kultusobjekts. Ja man könnte geradezu von einer willkürlichen Herstellung desselben sprechen. Hierin, glaube ich, liegt das unterscheidende Merkmal, das mehr oder weniger klar vorschwebt, wo von dem Fetischismus als eigentümlicher Religionsform gesprochen wird.

Um zu verstehen, worum es sich handelt, denke man zunächst an neuere, psychologisch klare Fälle. Wenn der Landvogt Geßler den Hut aufrichten läßt, damit er in Ehrfurcht von allen gegrüßt werde, so fällt es ihm nicht ein, in dem Stück Filz *„sanctum aliquid et providum"* zu ahnen. Er wählt einen beliebigen Gegenstand um ihn zur „Prüfung des Gehorsams" aufzuhängen: er bannt gleichsam zeitweilig den Majestätsbegriff in diesen hohlen Hut. Hier liegt ein krasses Beispiel von Willkür vor; aber die Fahne, für die der Fähnrich sein Leben läßt, ist auch nur ein Stück Tuch, geheiligt durch die Fahnenweihe; die Hostie wird zum Sakrament durch den priesterlichen Segen; der Bischof empfängt die Rechte, die ihn zu einem Inhaber göttlicher Machtvollkommenheiten machen, erst durch die Inthronisation. In all diesen Fällen wird ein Gegenstand

oder eine Person bewußt mit übermenschlichen Kräften ausgestattet: unterbleibt der Akt, so ist das Fahnentuch ein Stück Tuch und der Bischof ein beliebiger Geistlicher; findet er statt, so sind sie „heilig“. Allerdings ist für unsere „aufgeklärte Zeit“ diese Heiligkeit eben nur symbolisch: sie ist nicht dem Ding oder der Person immanent, sondern nur begrifflich mit ihr verknüpft. Aber für die naive Anschauung vermischen sich auch heut noch diese Anschauungen, und wenn z. B. einmal berichtet wurde, ein Arzt habe für arme Kranke ein Stück von den Beinkleidern des Papstes Pius IX. verlangt, so ist hier der Übergang von der Verehrung des Amtes in den Fetischismus vollzogen: die Heiligkeit wird als ein Fluidum gedacht, das die Kleider durchdringt und heilkräftig macht.

Wir gehen in der Abschwächung der Heiligmachungsidee einen Schritt weiter in der Zeit zurück. Bei den über die ganze Welt verbreiteten Jahreszeitfesten — deren Bedeutung durch Preuß' Untersuchungen an mexikanischen Frühlingsfeiern so mächtig gewachsen ist — wird ein Bursche als Vertreter des Sommers, ein anderer als Repräsentant des Winters (um die deutschen Jahreszeiten zu wählen) vom Dorfe bestimmt. Er „mimt“ nur den Sommer; aber es ist einmal wirklich der Sommer gewesen. In den früheren Perioden zog wirklich die Kraft des Sonnengottes in ihn ein und nur deshalb konnte er den ebenso real gedachten Winter austreiben. Solange er den Sommer vorstellte, konnte er auch gewisse Wunder des guten Gottes verrichten, z. B. Fruchtbarkeit verleihen: er war durch Einsetzung zum Gott geworden. Hier geschah es auf Zeit; andere, die am Schluß ihrer Gottesperiode geopfert worden, erleben überhaupt keine Rückverwandlung in den Menschen. Hier also ist nicht bloß — wie beim Dalai-Lama — eine göttliche Seele in einen uns wohlbekannten Menschenkörper eingezogen, sondern es wird ganz eigentlich der Mensch mit dem Gott identifiziert.

Diese Berührung, ja diese innere Gleichheit des menschlichen Gottesvertreters mit dem materiellen unbelebten Fetisch

tritt auch in Zeremonien wie der Salbung hervor. „Man kann es wohl verstehen“, sagt Wellhausen (Arch. f. Religionsw. Nr. 39), „daß der Geist durch Handauflegung übertragen wird. Wie er aber im Öl sitzen soll, kann ich zurzeit noch nicht einsehen.“ Sollte nicht die „Fetischisierung“ den Schlüssel abgeben? Das hölzerne Symbol, der Stein, das Artefakt wird überall gesalbt — die einfachste Art, es zu schmücken, ihm Glanz zu verleihen; diese Salbung wird durch die paar Tropfen Öl symbolisch nachgeahmt wie das Untertauchen ins Wasser durch die paar Tropfen Wasser auf das Haupt des Täuflings.

Suchen wir endlich aus Perioden, in denen der Fetischbegriff nur noch mit abgeschwächter Kraft lebt, in die Epoche seiner vollen Wirksamkeit herabzusteigen, so dürfte die Entwickelung folgende sein.

Voran gehen die „Augenblicksgötter“, wie Usener sie geschildert hat: sie sind zunächst nichts weiter als momentane Epiphanien, auf frischer Tat angebetet. Nun aber wird der Kultus über den erregten Moment hinaus festgehalten. Der Blitz ist vorbei und der Donner verhallt; aber der „Donnerkeil“ scheint dem Moment Dauer zu verleihen. Die Lanze, die aus eigener Initiative zu handeln schien, ist wieder ein totes Werkzeug, aber sie besaß es doch einmal, was so köstlich ist. In ihr waltete eine Kraft, die verschwunden ist. Also kann ihr eine solche Kraft auch wieder zugeteilt werden. Zunächst von den „Göttern“; gewiß; aber warum nur von ihnen?

Wenige Anschauungen sind für die primitive Psychologie und Theologie (denn beides ist eins, für die Urzeiten historisch wie nach Feuerbach für alle Zeiten prinzipiell) in solchem Grade charakteristisch wie die Annahme einer im Menschen selbständig und selbsttätig wirkenden Geisteskraft. Sie wird als ein materieller Vorrat gedacht, dessen Übermaß für den Alltag zu groß ist; deshalb hat der Gott Thor für gewöhnlich an der Hälfte seiner Kraft genug und fährt nur, wenn es not

tut, in seinen „Asenzorn“; deshalb hat Aphrodite einen Teil ihrer unwiderstehlichen Anmut in ihrem Liebesgürtel verwahrt. (Hier sitzt wohl auch der eigentliche Kern der wichtigen Mythen- und Märchengruppe vom „verborgenen Leben“, auf die neuerdings Kauffmann in seinem „Balder“, wenn auch in unrichtigem Zusammenhang, hingewiesen hat.) Etwas Vergleichbares bietet uns noch das christliche Mittelalter mit dem ganz materiell gedachten „Gnadenschatz“. Durch gute Werke, Buße, Paternoster und andere *opera supererogata* gewinnt man eine jederzeit umzusetzende Anzahl von Schuldansprüchen an den Himmel; sie liegen aufgespeichert bis etwa der Heilige von ihnen zum Zweck einer Wunderheilung Gebrauch macht, gerade wie der „Fromme“ des Altertums auch:

> Vater Zeus, wenn ich je mit Worten dir, oder mit Taten
> Frommt' in der Götter Schar: so gewähre mir dieses Verlangen,

oder auch:

> Smintheus! Hab ich dir einst den gefälligen Tempel gedecket,
> Oder hab ich dir je von erlesenen Farren und Ziegen
> Fette Schenkel verbrannt: so gewähre mir dieses Verlangen.

Dieser mittelalterliche (oder auch antike) Gnadenschatz hilft denn auch zum Verständnis der mythologisch wichtigsten Bekundung der verfügbaren Lebenskraft. Denn jene geheimnisvolle Fähigkeit der Medizinmänner, die als *manes* und *orenda* neuerdings durch Hubert und Mauß (Théorie générale de la magie: L'année sociologique VII, S. 109 f., 113 f.) in den Vordergrund der Diskussion gestellt worden ist, scheint mir wenigstens nichts anderes als eine besondere Steigerung der allgemeinen „Kraft“, die durch bestimmte Prozeduren ebenso ungewöhnlich vermehrt worden ist wie die Ansprüche des Gläubigen an den Himmel durch seine frommen Werke vermehrt werden.

Diese überschüssige und daher beängstigende Kraft, diese Macht des Wollens, des Wunsches, des Gebets wird nun von dem Naturmenschen aus sich heraus in irgendeinem Gegenstand präzisiert — wofür sich wieder aus jüngerer Mythologie die

Parallele aufdrängt in jenem „Sündenbock“, den die Juden in die Wüste jagen, nachdem sie ihn mit ihrer eigenen Sündhaftigkeit wie mit einer wägbaren Last bepackt haben. Der Fetisch ist die Aufbewahrungsstätte für die Wunschkraft des Menschen; in ihm sammelt sie sich, ruht, gedeiht und kann, wo er ihrer bedarf, von ihrem Vorrat hergeben.

Daher denn vor allem jenes Verhältnis gegenseitiger Bedingtheit, wie es Ed. Meyer (Geschichte des Altertums 2, 95) noch für historische Perioden schildert: „Das Verhältnis ist durchaus ein gegenseitiges. Der Gott und der Verband, der ihn verehrt . . . leben miteinander und durcheinander.“ Denn wie der Häuptling von Gottes Gnaden, ist der Gott von des Volkes Gnaden; und erst recht der Fetisch. Ohne den Verehrer, der ihn mit Macht von seiner Macht bekleidet, ist der Phallus ein welkes Stück Fleisch, der Pfahl ein nutzloses Stück Holz.

Hierin also, meine ich, liegt der durchgreifende Unterschied von Fetischismus und Animismus. Der Animismus verehrt einen mächtigen „Geist“ als von vornherein vorhanden, wie der Neger seinen Häuptling verehrt; der Fetischismus weiht einem selbst erst geschaffenen oder doch erst durch den Anbeter mächtig gewordenen „Geist“ einen Kultus, wie der Gläubige seinem Götter- oder Götzenbilde. Das subjektive Element ist von dem Fetischismus nicht zu trennen; wie wieder heut die Psychiatrie etwa von einem Kopf- oder Schuhfetischismus spricht, bei dem der Erotiker seine ganze erotische Wunschkraft in den Zopf oder den Schuh delegiert, so daß er diese dann küßt und liebkost wie lebendige Erfüller seiner Sehnsucht (v. Krafft-Ebing, Psychopathia sexualis S. 155f.).

Immerhin — ob gerade diese meine psychologische Deutung zutrifft, wonach der Fetisch eigentlich nur ein seelisches Spiegelbild seines Dieners ist, das ist nicht die Hauptsache. Mag seine Wunderkraft von seinem Verehrer in ihn delegiert sein, wie ich glaube, oder durch irgendeinen geheimnisvollen Prozeß sonst in ihn hineingezaubert sein — das Entscheidende

ist, daß der Fetisch durch seinen Anbeter allein zum „Gott“ wird. Die Kräfte, die der Totenkult, der Animismus, der „Naturismus“ verehren, sind von vornherein da, und deshalb wird bei ihnen Anerkennung von allen gefordert. Der Fetisch existiert durch den Willen des Fetischanbeters, wie der „Golem“ der mittelalterlichen Legende; er ist eingesetzt und seine Macht beruht auf einem sozusagen privaten Rechtsverhältnis, das auch wieder aufgehoben werden kann, wenn der Herr seinem Diener nicht den gehörigen Lohn zuteil werden läßt.

Als Fetisch kann deshalb schlechterdings alles dienen. Nur das werden wir voraussetzen müssen, daß irgendeine, wenn auch vielleicht geringe, auffällige Eigenheit zur Benutzung gerade dieses Exemplars herausfordert: die seltsame Form eines Steines, das besondere Gewicht einer Schale, der wunderliche Duft eines Strauches, der befremdende Ausdruck eines Gesichts. Soeben erst ist ein Roman erschienen („Mao“ von Friedrich Huch), der schildert, wie ein träumerischer Jüngling sich ein vergessenes altmodisches Gemälde zum Fetisch macht, dem er einen eigentlichen Kultus weiht.

Vorzugsweise dienen als solche „Gefäße“, wie Goethe in ähnlichen Fällen sich auszudrücken pflegte:

1) Steine (vgl. Schrader, Reallexikon 2, 862 für Griechen, Germanen, Litauer), besonders auch Meteorsteine (wie vielleicht der schwarze der Kaaba). In der Kapelle oberhalb Locarno am Lago Maggiore wird noch jetzt der Stein gezeigt, der die Ortschaft zu vernichten drohte und mitten im Sturze innehielt. Solche Erlebnisse konnten Anlaß geben, den Stein als schon willensbegabt anzusehen. Häufiger noch wirken wohl die seltsamen, besonders menschenähnlichen Gestalten sog. „versteinerter Menschen“ wie die Hans Heiling-Gruppe bei Karlsbad, oder einfach auffallende runde, spitze, flache Form.

2) Bäume (vgl. Mannhardt, Baumkultus; für die Germanen E. H. Meyer a. a. O. 150 f., Mogk S. 293). Der Baumkultus

ist von der Verehrung der Waldgeister (vgl. z. B. Golther S. 152f., zu scheiden und wahrscheinlich älter als diese. — Als „großer Baum“ gilt der Hain, wie das ganze Vorgebirge als großer Stein; (vgl. z. B. Castrén, Finnische Mythologie S. 206; 226).

3) Waffen wie die heiligen Speere der Ägypter, Römer, Germanen, das Schwert bei den Quaden (Mogk S. 317), der Hammer als wunderbar kräftiges Werkzeug. Ihm phallische Bedeutung beizulegen (E. H. Meyer, Germ. Mythologie — nicht mit der Mythologie der Germanen zu verwechseln! — S. 212), scheint mir rationalistisch, gerade wie die spätere chinesische Deutung des Schwertkultes aus der Seelenwanderung (Pfizmaier, Wiener Sitzungsberichte Jahrg. 1870, B. LXIV S. 25 f.). Die stilisierte Form des Hammers z. B. bei den Germanen (Golther S. 251, 2) erleichterte später die zaubermäßige Verwendung des Kreuzzeichens (vgl. Goblet d'Alviella, La migration des symboles S. 229f.).

4) Insignien wie das Zepter von Chaeronea (Diels Berliner Rektorrede 1905 S. 11) oder der Mantel des Propheten Elia.

5) Körperteile wie das Menschenhaupt des Thorleifr (Mogk S. 306 u.) — mythisch abgespiegelt in Mimirs Haupt in der Edda, märchenhaft in dem sprechenden Kopf Faladas.

6) Tiere, wie besonders bei den Ägyptern; das goldene Kalb der Hebräer.

7) Menschen wie die Dalai-Lamas. —

Ist also der Fetischismus eine eigentümliche, gut charakterisierte Erscheinungsform der Religion, so wage ich doch nicht zu behaupten, daß er eine notwendige „Stufe“ der religiösen Entwickelung sei. Allerdings hat die Evolution von den Augenblicksgöttern zum Fetischismus, von da zum Animismus große psychologische Wahrscheinlichkeit, und scheint auch durch historische Zeugnisse gestützt zu werden; aber noch sind wir weit davon entfernt, behaupten zu können, der mensch-

liche Geist müsse in seinen religiösen Lebensäußerungen bestimmte Bahnen durchschritten haben.

Aber je weniger wir mit solchem Dogmatismus erreichen, desto nötiger ist zum Zweck genauer empirischer Aufnahme die deutlichste Verständigung über jeden mythologischen Kunstausdruck; ihr sucht die vorstehende Auseinandersetzung zu dienen. Klingt sie selbst zuweilen dogmatisch, so verzeihe man das um der Kürze des Ausdrucks willen: nur aus meiner Anschauung einen Fetisch zu machen, lag mir fern.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 2 bis 3 Jahrgängen schließen. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

Islam

Von **C. H. Becker** in Heidelberg

Die islamische Literatur ist in den letzten Jahren so angeschwollen, daß sich Referent auf das Wesentliche beschränken mußte. Wer eine vollständige Literaturübersicht braucht, nehme Schermans nie versagende „Orientalische Bibliographie“ zur Hand. Für die russische Produktion ist der Bericht des Fürsten I. Dschawachow[1], für islamische Philosophie der von Horten[2] zu vergleichen. Die zahlreichen Arbeiten der „Nöldekefestschrift“ wurden nicht mehr besprochen, da ihnen C. Bezold einen Sonderbericht in dieser Zeitschrift gewidmet hat.[3]

[1] *Mit. Sem. Or. Sp. Westas. St.* 1905, 216 ff.

[2] *Archiv für Geschichte der Philosophie* XIX (1906), 288, 426; XX (1907), 236, 403.

[3] Bd. IX, 520.

1. Allgemeines

„Die Fortschritte der Islamwissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten“ bilden das Thema eines Vortrags von I. Goldziher, der in St. Louis gehalten und in den Preuß. Jahrb. 121, S. 274ff., veröffentlicht wurde. Nach Goldziher verdanken wir die wesentlichen Fortschritte unserer Disziplin der Ausbildung der historisch-kritischen Methode und der vergleichenden Religionswissenschaft im Sinne dieses Archivs. Aus seinem fein gegliederten Rundblick kann man nicht entnehmen, daß Goldziher selbst einer der Hauptgründer der modernen Islamkunde ist. Auch treten in seinem Bericht die Leistungen der Engländer doch wohl mehr als billig hinter den gewiß bewundernswerten Leistungen der Franzosen und Holländer zurück; die Betonung des amerikanischen Elements ist eine bloße Liebenswürdigkeit des Gastes gegenüber dem Wirt. Hat Goldziher in diesem Vortrag die verschiedenen Arbeitsgebiete und Methoden umrissen, so hat er in der „Kultur der Gegenwart“, I, 3 I den gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse von der Entwickelung des Islam mit Meisterhand gezeichnet. Es ist seit Houtsmas Abriß in Chantepie de la Saussayes Lehrbuch die erste, berechtigten Ansprüchen genügende Gesamtdarstellung des Islam in deutscher Sprache. Je mehr man selbst mitbringt, desto mehr wird man die feine Kunst dieses nur allzu knappen Aufsatzes bewundern. Eine kurze Skizze des Islam hat auch K. Vollers in seinen „Weltreligionen“ gegeben.[1] Dies Buch unternimmt es, die ganze im Buddhatum, Christentum und Islam mündende asiatisch-europäische Religionsentwickelung auf 200 Seiten zu behandeln. Derartige Bücher werden heutzutage nur zu gern von Verlegern bestellt, weil das Publikum möglichst mühelos sich orientieren will. Es ist ein Glück, wenn sich ein berufener Forscher und nicht ein beliebiger Dilettant an eine solche Aufgabe macht, die

[1] Jena 1907.

unter allen Umständen die Kritik herausfordert, da der Autor unmöglich auf allen von ihm behandelten Gebieten Fachmann sein kann. Vollers verwertet die gesamte moderne Literatur und gibt ein im wesentlichen wohl richtiges Bild von der Entstehung des Christentums; die Auferstehungslegende, für die er sich besonders interessiert, ist ähnlich schon von Dieterich in der „Mithrasliturgie" und deutlicher am Schlusse der „Mutter Erde" erklärt worden, wodurch jedoch das Verdienst von Vollers nicht geschmälert werden soll. Der Verfasser hat selbst den Eindruck gehabt, als ob der Islam in seiner Darstellung ziemlich nachhinke; das liegt aber nicht im Wesen der Sache; denn daß der Islam ein zwar späterer, aber dem Christentum urverwandter Ableger der gleichen Geisteswelt, nämlich der orientalisch-hellenistischen Zivilisation ist, glaubt Referent in seinem „Christentum und Islam"[1] nachgewiesen zu haben. Davon merkt man bei Vollers nicht viel, doch sei ausdrücklich hervorgehoben, daß er wohl zum erstenmal präzis die Evangelienliteratur mit dem islamischen *hadīth* verglichen hat — ein außerordentlich fruchtbarer Gedanke, der an sich ein Buch von dem Umfang des Vollersschen verdiente. Außer dem Referenten haben sich noch ein Amerikaner und ein Franzose mit den Beziehungen des Islam zum Christentum befaßt; W. A. Shedd[2] behandelt in sechs Vorlesungen die Stellung des Islam zu den orientalischen Kirchen. Die Frage verdiente gewiß einmal eine monographische Behandlung, nur müßten dann außer den von Shedd benutzten syrischen Quellen vor allem arabische herangezogen werden; auch dürfte dabei nicht der Missionarstandpunkt dominieren. G. Bonet-Maury[3] schildert die Bedeutung des Christentums und des Islam für die Zivilisation Nordafrikas, indem er die verschiedenen Leistungen der Religionskreise, ihre Aktionen

[1] *Relig. Volksb.* von F. M. Schiele. Tübingen 1907.

[2] *Islam and the Oriental Churches.* Philadelphia 1904.

[3] *L'Islamisme et le Christianisme en Afrique.* Paris 1906.

und Reaktionen, vom Altertum bis in die Gegenwart abwägt und bei einem gemäßigten Missionsstandpunkt endet, der dem Islam den status quo zubilligt, aber ihn nicht vorrücken lassen will. Wissenschaftlich ist das Buch nur mit Vorsicht zu benutzen, da der Verfasser in islamischen Dingen eine bedauerliche Ignoranz verrät; glücklicherweise haben die Franzosen bessere Bücher, um sich über dies Thema zu orientieren.

2. Leben Mohammeds

Während der Berichtsjahre ist ein epochemachendes Werk in drei gewaltigen Foliobänden (2300 S.) entstanden. Leone Caetani, Principe di Teano, hat es unternommen, die Annalen des Islam zu schreiben.[1] Die drei ersten Bände, in sich abgeschlossen, führen uns bis zum Jahre 12 der Heǵra, also bis unmittelbar nach Mohammeds Tod. Nach einer ausführlichen Einleitung über die Vorgeschichte Mohammeds beginnen die eigentlichen Annalen mit der Heǵra. Annähernd das gesamte Quellenmaterial, auch aus Handschriften, ist hier nach Jahren geordnet zusammengetragen und übersetzt; damit wird der Historiker befreit von der bisher unvermeidlichen Bevormundung durch den orientalistischen Biographen Mohammeds. Jede einzelne Nachricht wird kritisch beleuchtet und alle größeren Zusammenhänge historisch abgehandelt. Regesten und Erörterungen sind dabei scharf geschieden. Eine große Reihe von Problemen der Leben-Mohammed-Forschung und überhaupt die Genesis des Islam rücken in ein völlig neues Licht. Wenn man bei einzelnen Urteilen und Schlüssen auch anderer Meinung sein wird, wie z. B. Nöldeke, dessen Besprechung[2] man vergleichen möge, so liegt doch in den „Annali“ ein Standardwerk vor, mit dem sich alle weitere Forschung auf diesem Gebiet stets wird auseinandersetzen müssen. Ein wirklicher Historiker kommt hier zu Wort, der bei allen Über-

[1] *Annali dell' Islam.* Milano 1905—1907.
[2] WZKM XXI, 297ff.

lieferungen unermüdlich nach Sinn und Zweck fragt, dabei aber doch wohl manchmal die Folgerichtigkeit menschlicher Handlungen über- und die Zufälligkeit literarischer Wucherung unterschätzt. Referent bereitet eine ausführliche Besprechung vor[1], hält es aber einer solchen Leistung gegenüber nicht für richtig, im Rahmen dieses Berichts auf Einzelheiten einzugehen. Man kann Italien und die internationale Wissenschaft zu diesem Werke nur beglückwünschen. Zwei weitere Biographien sind kurz nach Caetanis riesigem Sammelwerk erschienen, ohne die Annali zu benutzen; eine englische von D. S. Margoliouth[2] und eine deutsche von H. Reckendorf. Das englische Werk „Mohammed and the Rise of Islam" ist durchaus wissenschaftlich und enthält zahlreiche neue Quellenangaben aus dem bisher für diesen Zweck noch nicht verwerteten musnad Ahmed, aus Tabarīs tafsīr und anderen Quellen. Darin liegt seine Stärke und seine Schwäche; das Bild wird in vielen Fällen ungemein lebendig, weil detailreich, in sehr vielen Fällen scheint mir aber der Verfasser die typische Einkleidung späterer Lehrmeinungen für Geschichte genommen zu haben, obwohl er sonst das Wesen der Tradition durchaus richtig beurteilt. Dies Gebiet wird allerdings stets nur subjektiv zu behandeln sein; denn bei dem Fehlen objektiver Kriterien wird die historische Bewertung der aus Prophetenbiographie, Koranexegese und religiöser Überlieferung stammenden Nachrichten, die man nicht prinzipiell scheiden darf, doch immer mehr oder weniger von dem historischen Feingefühl des europäischen Bearbeiters abhängen. Margoliouth ist bei aller Skepsis doch manchmal zu gläubig. Auch das religiöse Problem, so die psychologische Begründung von Mohammeds Rückkehr zum Kaʿbakult, sein Abrahamismus, treten völlig zurück, während er den Offenbarungserscheinungen Mohammeds, die er mit Äußerungen des modernen Spiritualismus und dem Mormonismus vergleicht, be-

[1] *Gött. gel. Anz.*
[2] New York, London 1906.

sonders liebevoll nachgeht. In Reckendorfs populärem Büchlein erwarte man keine eigentliche Biographie des Propheten; die Darstellung hält sich durchaus an den Titel „Mohammed und die Seinen“[1]; d. h. Reckendorf schildert keine Entwickelung, sondern Zustände von verschiedenen Gesichtspunkten aus; er gibt keinen Längs-, sondern einen Querschnitt. Die Details zeugen von Belesenheit und sind, von einzelnen Entgleisungen (s. Snouck Hurgronje D. Lit.-Ztg. 1907, S. 1310f.) abgesehen, zuverlässig, wie bei einem so ausgezeichneten Gelehrten auch nicht anders zu erwarten war. Aber es muß auch gesagt werden, daß die ganze Anordnung des Stoffes die Methode des philologischen Sammlers verrät; ein Historiker hätte wohl mancherlei anders dargestellt. — Eine nützliche und feinsinnige Monographie „Mohammed en de Joden te Medina“ (Leiden 1908) verdanken wir dem jungen holländischen Gelehrten A. J. Wensinčk, der mit dieser Erstlingsschrift zu schönen Hoffnungen berechtigt. Nicht Mohammeds innere Abhängigkeit vom Judentum, sondern seine historisch verfolgbaren Beziehungen zu den medinensischen Juden sind der Gegenstand seiner Arbeit. Wir lernen Medina zunächst geo- und ethnographisch kennen, gehen dann Mohammeds Beziehungen zu den Juden bis zur Schlacht von Badr nach, studieren die Anfänge des islamischen Kultus unter jüdischem Einfluß und erleben die Ausrottung der Juden mit, wobei W. mit Recht die Tatsachen als bekannt voraussetzt. Als wichtig hebe ich hervor die Erklärung der oft erwähnten „Beschreibung Muhammeds im alten Testament“ durch Jesaja 42, 1—7 und ähnliche Stellen; die Unmöglichkeit eines Kompromisses für die Juden stand von Anfang an fest; die Stellung der Biographen zur Gemeindeordnung, der Nachweis, daß auf die als zweite authentische Äußerung Mohammeds neben dem Koran häufig hingewiesen wird; die Einführung des Freitags durch seinen Sendling in Medina vor Mohammeds Ankunft und manches

[1] Leipzig 1907.

andere; das Buch ist ein schöner Schritt weiter zu einer Geschichte des islamischen Kultus. — Nicht den historischen, sondern den legendären Mohammed hat A. Mez im Auge, wenn er die Geschichte der Wunder Mohammeds schreibt.[1] Der Ausführung dieses an sich gewiß sehr glücklichen Gedankens steht die Mangelhaftigkeit unserer Kenntnis gerade der Anfänge der Prophetenbiographie hindernd im Wege; die Bedeutung von Ibn Isḥāq wird m. E. allgemein überschätzt; zu seiner Zeit liegen die wesentlichen Legenden bereits fertig vor; es wird zuviel mit dem argumentum ex silentio operiert. Die spätere Entwickelung ist dann freilich ins Ungeheure gegangen. Einen geschichtlichen Rückblick auf die Anfänge der Mohammedbiographie in Frankreich wirft P. Martino in seinem Artikel „Mahomet en France au XVII. et au XVIII. siècle".[2] Die von ihm entwickelte Geschichte des Mohammedbildes ist ein interessantes Stück europäischer Geistesgeschichte.

3. Koran

Eine ausgezeichnete Bibliographie aller Werke über den Koran, der Editionen, Übersetzungen und Kommentare, sowie der Traditionsliteratur erhalten wir in dem neuesten Bande von Chauvins rühmlichst bekannter „Bibliographie des Ouvrages Arabes".[3] Die D. Morgenl. Ges. erwirbt sich ein großes Verdienst durch dauernde Unterstützung dieses nützlichen Unternehmens. E. Bischofs zusammenfassende Schrift „Der Koran"[4] ist eine oberflächliche Arbeit, die für Laien gefährlich, für Fachleute überflüssig ist. Etwas ganz anderes ist Clair Tisdalls Buch über die Quellen des Korans[5]; es ist die Umarbeitung eines älteren, persisch geschriebenen Buches des gleichen Verfassers, von dem Auszüge auf englisch durch Muir bekannt gemacht worden waren.[6] Nacheinander werden die

[1] *Verh. 2. internat. Congr. Relig.* Basel 235.
[2] *Actes Congr. Orient.* Alger 206 ff. [3] *Liège*, Leipzig 1907, Bd. X.
[4] *Morgenl. Bücherei* 4. Leipzig 1904. [5] London 1905.
[6] *The Sources of Islam.* Edinburgh 1901.

Einflüsse der altarabischen Vorstellungswelt, des Sabier- und Judentums, des Christentums und der Religion Zoroasters und endlich des Hanefitentums abgehandelt. Im einzelnen läßt sich sehr viel gegen die Behauptungen des Autors sagen; speziell seine Ausführungen über Sabier und Hanifen und die Beziehungen zu Persien sind unkritisch, aber die Entlehnungen aus der christlichen apokryphen Literatur sind nirgends so übersichtlich zusammengestellt. Der Verfasser hat viel orientalische Quellen studiert, aber die europäische Literatur und ihre Problemstellung sind ihm häufig unbekannt. — Ein ganz nützliches und orientierendes Buch ist E. Sells „The historical Development of the Quran"[1], das sich streng an Nöldeke anschließt und eine historische Eingliederung der Suren in die Lebensschicksale des Propheten enthält. Merkwürdig ist, daß der Verfasser alle möglichen orientalischen Kommentare benutzt, nur keine arabischen. Auch arabische Geschichtsquellen sind nur indirekt verwertet, der Korantext offenbar nur in Übersetzung; trotzdem ist das Buch nicht schlecht.

Die auffallende Übereinstimmung des Korāns mit den Gedichten des gleichzeitigen Dichters Umajja b. Abi-l-Ṣalt veranlaßt C. Huart zu der These, Umajja sei eine der Quellen Mohammeds[2]; dem hat Schultheß mit guten Gründen widersprochen.[3] Dazu sind auch die Bemerkungen Halévys über das koranische tannūr, Hanefitentum und den Propheten Ṣāliḥ zu vergleichen.[4] Die Legende von dem letzteren will er aus einer Volksetymologie der Ortsnamen entstanden wissen, wodurch sich das Vorkommen der Legende ausschließlich im Koran und bei Umajja erkläre. Die mekkanische, auch im Koran vorkommende Göttin al-ʿUzzā glaubt der uns leider soeben durch den Tod entrissene H. Derenbourg auf einer südarabischen Inschrift nachweisen zu können[5], wodurch die Grimmesche These von der Zugehörigkeit Mekkas zum südarabischen Kultur-

[1] London 1905. [2] *J. As.* 1904. [3] *Nöldekefestschrift* 71 ff.
[4] *J. As.* 1905, V, 141 ff. [5] *V. 2. I. K. Relig.* Basel 234.

kreis eine neue Stütze erhält. Anschließend an Derenbourg hat M. Hartmann einige wertvolle Bemerkungen über ʿUzzā und Azizos und ihren solaren Charakter gemacht.[1]

Das Problem der jüdischen Elemente im Korān, das einst von Geiger so glücklich in Angriff genommen wurde und inzwischen durch allerlei Einzelarbeiten, besonders durch Hirschfelds Studien, gefördert worden war, soll jetzt mit Beschränkung auf den erzählenden Teil des Koran eine neue Behandlung durch I. Schapiro, einen Schüler Nöldekes, erleben. Das vorliegende erste Heft[2] gibt eine erfreuliche Probe, einen Kommentar zur Josefsure (12), in dem nicht nur die jüdische und islamische Haggada, sondern auch die christliche berücksichtigt ist. Derartige Monographien sollten nicht nur für die koranische Exegese, sondern auch auf anderen Gebieten des gleichzeitigen Geistes- und Wirtschaftslebens gemacht werden. Nur so werden wir zu einem wirklichen Verständnis der Wurzeln der islamischen Kultur vordringen. Wertvolle Nachträge zu Schapiros Arbeit liefert I. Goldziher.[3] In den gleichen Zusammenhang gehören Salzbergers Arbeit über die Salomosage[4] und Wünsches Studien über Schöpfung und Sündenfall.[5] Salzberger, der die Anregung zu seinem Thema von I. Horovitz empfangen hat, veröffentlicht den Anfang einer gründlichen, auf dem gesamten, auch handschriftlichen Material aufgebauten Abhandlung zur vergleichenden Sagenkunde. Wahrscheinlich stammen die wesentlichen Züge der späteren Salomosage aus dem Bilde des persischen Nationalhelden Dschamschēdh. Die Arbeit erhebt sich weit über den Durchschnitt gewöhnlicher Dissertationen. Wünsches Arbeit ist populär gehalten

[1] *Rev. Hist. Rel.* 1905, 173 ff.

[2] *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans.* Leipzig 1907.

[3] *D. Lit. Ztg.* 1907, Sp. 3098.

[4] *Die Salomosage in der semitischen Literatur.* Berlin 1907.

[5] *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares (Ex Oriente Lux* II, 4), Leipzig 1906.

und beschränkt sich auf jüdische und islamische Literatur; letztere ist nur nach den landläufigsten Quellen und Bearbeitungen verwertet; dafür ist die babylonische Adapalegende mit anerkennenswerter Nüchternheit zum Vergleich herangezogen. Die christliche Überlieferung ist leider ausgeschlossen. Auf Grund aller dieser Arbeiten, namentlich der Salzbergerschen, können wir uns ein allmählich immer deutlicheres Bild machen von der religionsgeschichtlich so wichtigen Weiterwucherung biblischer Stoffe. Die Übernahme in den Koran bildet dabei stets ein wichtiges und zudem sicheres Datum. Mit dem Islam beginnt eine neue Wanderung der Mythen. — Weniger glücklich ist das Thema einer Leipziger Dissertation über „Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qoran“ von R. Roberts[1]; solche Arbeiten haben doch nur dann einen Zweck, wenn sie zur Erklärung des Wortlautes oder der Herkunft der koranischen Bestimmungen oder zur Aufhellung ihrer Weiterentwickelung im islamischen Recht irgend etwas Neues beitragen. Der nackte Tatbestand des Koran dürfte doch wohl jedem angehenden Arabisten bekannt sein. Außerdem stellt die erst von Fischer in den Anmerkungen hinzugefügte Literatur das Mindestmaß dessen vor, was bei der Arbeit von Anfang an hätte verwertet werden müssen. — Eine Monographie von K. Opitz 'Die Medizin im Koran'[2] erscheint mir als eine ziemlich überflüssige Arbeit. Mit dem Koran allein ist weder für die Erklärung der psychischen Abnormität Mohammeds, noch für die Geschichte der zeitgenössischen Medizin etwas zu machen. — Eines der schwierigsten Probleme der Koranwissenschaft hat K. Vollers zum Gegenstand seines Buches „Volkssprache und Umgangssprache im alten Arabien“[3] gemacht; er sucht mit großer Gelehrsamkeit nachzuweisen, daß der Koran nach der Sprache der altarabischen Poesie überarbeitet sei. Diese wichtige Schlußfolgerung ist vielfach be-

[1] Leipzig 1908. *Sem. Stud.* II, 6. [2] Stuttgart 1906.
[3] Straßburg 1906.

stritten worden, doch wird kein Philologe das Buch ohne Nutzen aus der Hand legen. — Zum Schluß sei noch auf die sprachlich und sachlich interessanten „Exzerpte aus dem Koran in amharischer Sprache“ aufmerksam gemacht, die wir E. Mittwoch verdanken.[1]

4. Tradition und andere Quellen

Eine kleine, aber wichtige Arbeit widmet Goldziher[2] der Frage nach der Geltung und Verbindlichkeit der alten Tradition gegenüber dem Koran; ausgehend von der wilden Traditionsmache einiger Genossen, zeigt er, daß andere Kreise große Scheu vor mündlicher und schriftlicher Weitergabe von Traditionen hatten, woraus sich auf verschiedene Strömungen schließen läßt. — Die große Ibn Saʿd-Ausgabe hat weiter erfreuliche Fortschritte gemacht; die Biographien der Nachfolger in Medina (Zettersteen), der Fluchtgenossen und Helfer (I. Teil: Lippert) und die Anfänge der Prophetenvita (Mittwoch) sind inzwischen herausgekommen.[3] Auf die Textverbesserungen de Goejes sei ausdrücklich aufmerksam gemacht.[4] — Es hätte wohl niemand erwartet, daß Krehls große Boḫārī-Ausgabe noch weitergeführt werden würde; dieser äußerst dankenswerten Aufgabe hat sich Th. W. Juynboll unterzogen.[5] So wird der schöne Torso nun doch noch eine, wie es scheint, gleichwertige Vollendung erleben, zumal für den Schlußband auch Einleitung, Glossar, Kommentar und Indices versprochen sind. Auch von der im letzten Bericht besprochenen, so sehr nützlichen Boḫārī-Übersetzung ist ein zweiter Band erschienen[6]; ihm ist eine vorläufige Einleitung beigegeben, die über die Traditionsliteratur im allgemeinen, über das Leben des Boḫārī, die Anlage seines Werkes und die Prinzipien der Übersetzung

[1] *Westas. St.* 1906, 111.
[2] *ZDMG.* 61, 860. [3] Leiden 1905f.
[4] *ZDMG.* 61, 441. [5] Leyde 1907.
[6] *O. Houdas et W. Marçais, El-Bokhari.* Paris 1906.

kurz orientiert. Bei der endgültigen Einleitung, die am Schlusse zu erwarten ist, wären Goldzihers Arbeiten mehr zu verwerten. Von Kommentatoren sind ʿAinī und Qasṭellānī benutzt; die Übersetzung ist nicht immer einwandfrei. Von dem in Kairo gedruckten riesigen musnad Aḥmed hat M. Hartmann einen Index veröffentlicht[1], in dem er die Tradenten der ersten Schicht alphabetisch ordnete; alle Benutzer des schwer benutzbaren, aber unentbehrlichen Werkes werden ihm dafür aufrichtig Dank wissen. Aus der Reihe der im Orient neu erschienenen Quellenwerke können natürlich nur die wenigsten genannt werden; von denen, die mir vorliegen, sind die wichtigsten: El-Subkīs große ṭabaqāt el-Ŝāfiʿijje el-kubrā, d. h. ein sechsbändiges Werk mit Biographien berühmter Ŝāfiʿiten (Kairo 1324); ferner El-Ŝāfiʿīs riesiges kitāb el-umm, dem seine risāla vorangesetzt ist; bisher sind mir nur die drei ersten Bände dieses wichtigen Rechtsbuches zugegangen. Auch eines der bedeutendsten und ältesten malikitischen Rechtsbücher ist uns durch eine Kairoer Druckerei erstmalig erschlossen: el-mudawwana el-kubrā, das von einem der größten Schüler Maliks zusammengestellt und dann von el-Tanūḥī ediert worden ist (16 Bände, a. H. 1324).

5. Orthodoxie

Die Entwickelung des orthodoxen Islam, sowie die Anfänge der Sektenbildung sind ohne eine genaue Kenntnis der politischen Verhältnisse der Frühzeit unverständlich; deshalb erwähne ich hier die eindringenden Studien von Lammens über Muʿāwia, durch die er unsere Anschauung von der früheren Omajjadenzeit noch über Wellhausens bahnbrechende Arbeiten hinaus gefördert hat[2]. Muʿāwijas großer Widerpart war Ali, die nach Mohammed schwierigste Persönlichkeit der altislamischen Geschichte; dem Werden der Legende von Ali bei

[1] *Westas. St.* 1906, 148.

[2] *Etudes sur le Règne du Calife Omaiyade Moʿāwia I; Mélanges de la Faculté Orientale,* Beyrouth I, 1; II, 1.

den Historikern der Sunna geht Sarasin in einer fleißigen Dissertation nach[1], ohne jedoch zu einigermaßen befriedigenden Resultaten zu kommen; die Lückenhaftigkeit des Materials führt zu falschen Schlüssen. Umfassende und grundlegende Arbeiten über Dogmatik und Pflichtenlehre sind diesmal nicht zu verzeichnen. Auf eine wenig bekannte, dogmatisch nicht uninteressante Sekte, die Sālimijje, macht Goldziher aufmerksam.[2] Ihre Angehörigen gelten der Orthodoxie als krasse Anthropomorphisten, die sich durch besondere Stellungnahme zu den Problemen der werdenden Dogmatik auszeichnen. Allgemeines Interesse beansprucht Goldzihers Arbeit „Das Prinzip der taḳijja im Islam“.[3] Der Begriff taḳijja, d. h. Furcht, wird in der Orthodoxie und dann besonders bei den unterdrückten Sekten zum Terminus für entschuldbare Bekenntnisverletzung weiterentwickelt; in der Not war es erlaubt, nach einigen sogar Pflicht, durch Ableugnung sich zu erhalten; auch Eide mit reservatio mentalis fielen unter diesen Begriff; eigentlich bloß mit Rücksicht auf die Gesamtheit zulässig, dient diese Praxis bei einzelnen Sekten sogar zur Erlangung privatrechtlicher Vorteile. Ohne direkt zu lügen, griff man zum zweideutigen Ausdruck. Auch über arabische Amenformeln hat Goldziher eine kleine Abhandlung geschrieben[4], sowie über die Bedeutung des Nachmittagsgebetes gehandelt.[5]

Zur vielumstrittenen Bilderfrage gibt Snouck Hurgronje eine knappe Darstellung des geltenden Rechtes.[6] Anfertigung von Darstellungen lebender Wesen ist unter allen Umständen sträflich; bei Benutzung von Gebrauchsgegenständen oder Räumen mit solchen Bildern wird ein Auge zugedrückt, wenn sie in einer jede Ehrung ausschließenden Weise benutzt werden; z. B. sind derartige Stoffe als Gewänder verboten, als

[1] *Das Bild Alis bei den Historikern der Suna.* Basel 1907.
[2] *ZDMG.* 61, 73. [3] Ib. 60, 213.
[4] *Arabische Amenformeln* in *Revista degli Studi Orientali* I, 207.
[5] Dies *Archiv* IX, 293. [6] *ZDMG.* 61, 186.

Fußteppiche, die man betritt, zulässig; einen Wohnraum mit bildergeschmückten Wänden darf der Gläubige nicht betreten, wohl aber einen so ausgestatteten Korridor ruhig durchschreiten. — Aus dem Gebiet der Philosophie, die sich teils im Kampfe, teils im Bunde mit der Orthodoxie entwickelte, möchte ich nur auf zwei bedeutende Erscheinungen hinweisen, auf Hortens Übersetzung und Erklärung der Ringsteine al-Farabis[1] und auf Goldzihers Erschließung des anonymen Werkes „Buch vom Wesen der Seele".[2] Letzteres stammt zwar von einem jüdischen Autor, berührt sich aber mit den Iḫwān el-ṣafā und besonders in der Polemik mit mancherlei Islamischem; wichtig sind für Islamforscher Goldzihers Noten und Exkurse. Weitere Kreise werden besonders die Ausführungen über Buchstabenspekulationen interessieren; so lehrte z. B. ein alter Aliverehrer, die Zahl der Glieder Gottes sei die der Buchstaben des arabischen Alphabetes (28).

Die islamischen religiösen Vorschriften betreffend Ehe und Geschlechtsleben behandelt ein in holländischer Übersetzung erschienener Traktat eines modernen „Khodjas"[3]; dem Werke liegt zweifellos ein orientalisches Original zugrunde, doch dienen Einleitung und Anmerkungen einer wenig erfreulichen Sensationsmache nach Art der halbwissenschaftlichen erotischen Literatur.

Der islamischen Mystik hat R. A. Nicholson eine nach Ursprung und Entwickelung fragende Studie gewidmet.[4] Ausgehend von den zahlreichen Definitionen der Termini Ṣūfī und taṣawwuf sucht er, indem er sie chronologisch ordnet, zu einer einwandfreien Geschichte des wechselnden Inhalts des Begriffes Sufismus und damit zu einer Entwickelungs-

---

[1] *Beitr. Gesch. Philos. Mittalt.* V, 3.

[2] *Abh. Ges. Wiss. Göttingen* 1907, IX, 1.

[3] *El Ktab, Geheime Wetten der Liefde van de Muzelmannen volgens den Khodja Omer Haleby* vert. d. Paul de Régla 2. Dr. Amsterdam ohne Jahr. [4] JRAS 1906, 303.

geschichte der islamischen Mystik selber vorzudringen. Die Anfänge schreibt er der natürlichen Ausbildung des Islam zu; sie sind ihm originell, wenn auch nicht ohne christliche Einflüsse. Dazu kommen ab Ende des zweiten Jahrhunderts neuplatonische und gnostische Ideen; diese Phase repräsentiert der Ägypter Dhu-l-Nūn. Die extrem pantheistischen Ideen sind dann persisch-indisch und werden zuerst von Abu Jazīd el-Biṭāmī († 261) vertreten. Im wesentlichen stimmt Nicholson also mit Merx und Goldziher überein, wie aus dem vorigen Bericht zu ersehen ist. Einzelne Heilige sind von Margoliouth[1] und Destaing[2] behandelt.

6. Heterodoxie

Viele lehrreiche Bemerkungen über die Schīʿa finden sich auch im zweiten Bande von E. G. Brownes Geschichte des persischen Geisteslebens[3]; er behandelt die Zeit von Firdausī bis Saʿdī, also von ca. 1000 bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts. In diese Zeit fällt die Wirksamkeit der Assasinen, in ihr blühen die großen mystischen Dichter Persiens; deshalb ist das Buch auch religionsgeschichtlich von größter Bedeutung. Sehr wichtige Studien über die Schīʿa hat Friedländer begonnen[4], indem er die einschlägigen Abschnitte aus Ibn Ḥazms großer Darstellung der islamischen Sekten erstmalig übersetzt und kommentiert. E. G. Browne hat seine Arbeit über die ismāʿīlitische Sekte der Ḥurūfīs fortgesetzt[5] und ihre Verwandtschaft mit dem Orden der Bektāšijje-Derwische nachgewiesen; durch letztere Verbindung erklärt sich das Vorkommen der Schriften der persischen Ḥurūfīs auf türkischem Boden. Auf dem gleichen Boden bewegt sich Jacobs wichtige Studie

[1] *Contribution to the Biography of Abd Al-Kadir of Jilan,* ib. 1907, 267.

[2] *Un Saint Musulman au XVe Siecle;* gemeint ist Mohammed el-Hawārī. J. As. 1906, VIII, 295; 385.

[3] *A Literary History of Persia from Firdawsī to Saʿdī,* London 1906.

[4] *J. Am. Or. S.* 28, 1. [5] JRAS 1907, 533.

„Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis“.[1] Ähnlich wie Snouck Hurgronje uns das Bruderschaftswesen des Orients durch Einführung in ihre Polemiken in neuem Lichte hat sehen lassen, ebenso geht hier Jacob vor, indem er ein gegen die nach Bektāsch sich nennende Religionsgemeinschaft gerichtetes Pamphlet übersetzt und kommentiert. Eine gehaltvolle Einleitung beschäftigt sich mit der Bedeutung, Verbreitung, Tracht und Lehre dieses seltsamen Ordens, der in seiner Geheimlehre zweifellos antiislamisch ein Gemisch persischer Heterodoxie und christlicher Lehre und Übung darstellt. Als geistige Leiter der Janitscharen haben die Bektaschis eine große historische Bedeutung. Jacobs Arbeit ist nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch eine wichtige Erscheinung. Über die nordafrikanischen Ableger der Ibāḍiten, die ja bekanntlich auch in Deutsch-Ostafrika eine wichtige Rolle spielen, hat Motylinski neues Material veröffentlicht[2], wozu Hartmann beachtenswerte Nachträge geliefert hat.[3] Die schwierige Frage nach der religiösen Zugehörigkeit der marokkanischen Zkāra sucht Montet dadurch zu lösen, daß er sie für Nachkömmlinge der Drusen erklärt.[4] Der Herkunft der verschiedenen Elemente in der synkretistischen Religionskonstruktion Kaiser Akbars ist Bonet-Maury nachgegangen.[5] Allerlei nützliche Nachrichten über die Fatimiden und ihre religiösen Besonderheiten hat Gottheil anläßlich einer historischen Abhandlung über die Kairoer Kadifamilie el-Nuʿmān zusammengestellt, ohne das Thema zu erschöpfen.[6] — Schon im vorigen Berichte machte ich auf die letzte ganz moderne Äußerung des schīʿitischen Islams, auf den Behaismus, aufmerksam. Diese eigentlich nicht mehr unter den Islam fallende neue Religionsform ist auch wieder in zwei Sekten zerfallen, die ihre Hauptsitze in Cypern und in Akka haben; ihre Sendlinge haben in der neuen Welt

[1] *Türk. Bibl.* IX (1908).
[2] *Recueil de Mémoires,* Alger 1905, 505.
[3] *Z. Ass.* 19, 354.
[4] *Rev. Hist. Rel.* 1905, 418.
[5] Ib. 153.
[6] *J. Am. Or. S.* 27, 217.

bereits zahlreiche Proselyten gemacht. Der Propaganda in den französisch sprechenden Ländern dienen die Übersetzungen von Schriften Beha'ullahs, von denen ich bisher bloß „Le Livre de la Certitude" zu Gesicht bekam[1], das er vor seiner Berufung verfaßte. Es schildert den inneren Zusammenhang der göttlichen Offenbarungen in den Propheten durch die Jahrtausende; die erwartete und dann später in ihm selbst Tatsache gewordene Emanation des Weltgeistes wird mit jedem der früher emanierten Propheten etwas gemeinsam haben; mit Jesus das Leiden, mit Mohammed den Koran; Beha'ullāh hat einen solchen hinterlassen.

7. Volkstümliche Literatur

Volkskundlich von großer Bedeutung ist das türkisch-arabische Schattentheater, für das speziell Jacob weitere Kreise zu interessieren gewußt hat. Jacob selbst hat in einem kleinen aber inhaltsreichen Bande einige frühere Arbeiten zu einer „Geschichte des Schattentheaters" erweitert.[2] Er ist sich dabei wohl bewußt, mit diesem Titel nur ein Ziel zu bezeichnen. Besonders wichtig sind die mitgeteilten Stücke und Inhaltsangaben von den ältesten erhaltenen arabischen Schattenspielen, die von Ibn Danijāl zusammengestellt sind. Sie illustrieren lebendig das mittelalterliche Leben Ägyptens, sie parodieren die Diplom-, Titel-, Apanage- und Kleiderverleihungen, letztere werden genau wie in den alten Diplomen bis aufs Futter genau beschrieben; weitere Szenen zeigen die Enttäuschung des betrogenen Bräutigams in der Brautnacht, den Lieblingsvorwurf der Burleske; eine glänzende Darstellung des fahrenden Volkes auf dem Kairoer Markt, eine Liebesszene mit allerlei Tierkämpfen — kurz eine Fülle von Material, über das noch viel zu debattieren sein wird, ehe man zum vollen

[1] Paris 1904; Goldziher zitiert noch von den gleichen Übersetzern Hippolyte Dreifuß und Mirza Habib-Ullah Chirazi, *Les Préceptes du Béhaisme,* Paris 1906. [2] Berlin 1907.

Verständnis dieser Dinge durchdringen wird. Mir scheint es erwägenswert, ob nicht hinter diesen Spielen, die zunächst als Kinder fröhlicher Laune erscheinen, tiefere Vorstellungen liegen, die hier bloß parodiert und durch Alltägliches erweitert zum Ausdruck kommen. Auch das von C. Prüfer veröffentlichte[1] modern-ägyptische Schattenspiel, das Hausspiel, auf das schon Kern aufmerksam gemacht hatte, das aber erst Prüfer erschlossen und verständnisvoll behandelt hat, zeigt Typen wie el-Riḫim, in dem sich vielleicht ein alter Fruchtbarkeitsdämon verbirgt. Die große Rolle, die Hochzeiten in fast allen diesen Stücken spielen, ist auch zu beachten, wenn sie natürlich auch zufällig sein kann. Hauptsache bleibt hier vorerst Materialsammlung. Außer den genannten Stücken sind vor kurzem auch noch „Die Liebenden von Amasia", ein posthumes Werk Wetzsteins, durch Jahn erschlossen worden.[2] Neue Befruchtung erfuhren diese Studien durch Reichs Mimus, zu dem Horovitz wertvolle orientalistische Nachträge geliefert hat.[3] Das lesenswerte Büchlein bringt neue Beweise für das starke Weiterwirken des Hellenismus im Islam. Nach Jacob mündet die Übung des antiken Mimus nicht so sehr im Schattenspiel, dessen Technik auf Indien weist, als im burlesken mimischen Erzählungskünstler, wie ihn uns die türkischen Meddāhs repräsentieren. Proben dieser sehr volkstümlichen Kunst veröffentlicht er im ersten Bande seiner türkischen Bibliothek[4], ein Unternehmen, das bereits bis zum neunten Bande fortgeschritten, von großer Wichtigkeit zu werden verspricht. Es erschließt uns die bunten Äußerungen des türkischen Volkslebens der Gegenwart in ihrem literarischen

[1] *Ein ägyptisches Schattenspiel*, Diss. Erlangen 1906.

[2] *Abh. Kunde Morgenl.* XII, 2.

[3] *Spuren griechischer Mimen im Orient*, Berlin 1905.

[4] *Vorträge türkischer Meddahs.* 1904. Im 8. Bd., den ich noch nicht kenne, veröffentlicht F. Giese eine Meddâh-Burleske *Der übereifrige Xodscha Nedim* (1907).

Ausdruck und enthält auch theoretische Abhandlungen, wie die oben erwähnten Beiträge zur Geschichte der Bektaschis. Besonders wichtig für das Alttürkentum sind die Schilderungen eines Jahreslaufes in Konstantinopel durch Mehmed Tewfiq, die Menzel übersetzt.[1] Da das alte Konstantinopel leider von keinem Lane geschildert wurde, ehe es zu spät war, müssen wir glücklich sein, diese originalen Beschreibungen der Unterhaltungen und Gebräuche in den „Winternächten“, „Ramazannächten“, „Helwa Abendgesellschaften“ und an den „Süßen Wassern“ erschlossen und erklärt zu bekommen. Heute geht es am Bosporus bereits wesentlich anders zu. Wie viel sich in manchen Kreisen geändert hat, sehen wir aus den Literaturprodukten Ahmed Hikmets[2], die, so entzückend sie sind, schon ganz und gar französischen Novellengeist in orientalischem Milieu atmen; aber auch sie sind trotzdem volkskundlich wertvoll, weil sie den Kampf des Alten gegen das Neue beleuchten; man lese nur, was die arme Zāhira alles tat, um fruchtbar zu werden. — In einen ganz anderen Kreis führen uns Littmanns vortreffliche Beduinengeschichten[3], die den Beduinen in seinem Leben und Treiben zeigen, wie ihn der am Rande der Wüste wohnende Bauer beobachtet. Die Josefsgeschichte reflektiert zweimal in diesen anmutigen Geschichten, die auch die Formen des Verkehrs zwischen den Geschlechtern, die bekannte Religionslosigkeit der Beduinen, ihre Ideale und Interessen gut zum Ausdruck bringen. — Volkstümliche Baulegenden, anknüpfend an die Sinnimārgeschichte (Tod als Lohn des Baumeisters), verfolgt René Basset durch die ganze Mittelmeerwelt[4]; mit gleich bewundernswerter Belesenheit geht er der Legende von der weisen Bent el-Ḫass nach, die heute

---

[1] *Türk. Bibl.* 2, 3, 4, 6.

[2] Ib. 7, ganz vortrefflich von Schrader übersetzt.

[3] *Arabische Beduinenerzählungen, Schriften der Gesellschaft der Wissenschaften in Straßburg* 2 u. 3.

[4] *Les Alixares de Grenade et le Chateau de Khaouarnaq, Rev. Afr.* 260.

zum Sprichwort unter den Saharabeduinen geworden ist, durch die arabische Literatur und weist Spuren davon selbst in vorislamischer Zeit nach.[1] Eine etwas wirre, ineinandergeschachtelte Legende von vierzig Leibern mit einer Seele verdanken wir Hartmann, der diese an einen Jarkender Wallfahrtsort geknüpfte Lokalsage, die viel Fremdes enthält, an Ort und Stelle aufgenommen hat.[2] Auch Haffners Libanonsagen und Sprüche, wenn sie auch christlich sind, gehören in diesen Zusammenhang.[3] Es sind Erzählungen von Geistern, die alles vermögen, der Aufgabe, schwarze Ziegenhaare weiß zu waschen, gegenüber aber machtlos sind, oder von Dämonenerscheinungen an einer Quelle; dem Beobachter erscheinen sie in Gestalt seiner eigenen Frau; oder Geister rächen sich für die Verweigerung von Gaben; sie wandeln kochende Speisen in Steine. Den wissenschaftlichen Geistervorstellungen der mittelalterlichen Muslime gilt die Dissertation von Ansbacher, der die betreffenden Abschnitte Qazwīnīs erstmalig übersetzt hat.[4] In die Praxis des Zauberritus läßt uns „Eine arabische Zauberformel gegen Epilepsie" hineinblicken, die A. Fonahn in Z. Ass. XX, 405 veröffentlicht hat und zu der Goldziher ib. XXI, 244 Bemerkungen gegeben hat. Der Zauber beginnt nach üblicher Weise mit der Anrufung fremder Dämonennamen. Der Ritus selbst besteht in der Berührung der Nase des Besessenen mit einem brennenden blauen Lappen, auf dem das große Zauberwort geschrieben steht.

8. Moderner Islam

Beim Studium der heutigen Islamwelt steht natürlich die wissenschaftliche Aufnahme der faktischen Verhältnisse in erster Linie. Tiefergehende Forschung wird dabei stets die

---

[1] *La Légende de Bent el Khass*, ib. 256.

[2] *Westas. St.* 1905, 25. [3] *WZKM.* 1905, 271.

[4] *Die Abschnitte über die Geister und wunderbaren Geschöpfe aus Qazwīnīs Kosmographie*, Kirchhain 1905.

Auseinandersetzung islamischer Forderungen und Vorschriften mit uralter heidnischer Volkssitte oder mit modern europäischen Einflüssen im Auge haben. Wollte man sich bisher über die Vorgänge im Islam der Gegenwart orientieren, so war man nach dem Eingehen der Revue de l'Islam (1896—1902), die allerdings stets ein dilettantisches Blatt war, ganz auf die Nachrichten der Tagespresse angewiesen. Die wichtigeren politischen Ereignisse konnte man aus den Übersichten des „Bulletin du Comité de l'Afrique Française" resp. des „Comité de l'Asie Française" entnehmen; aber hier handelte es sich um europäische Politik; die Stimme des Orients selber drang selten in diese Organe. Das durch die Marokkokrise noch verdoppelte Interesse Frankreichs am Islam hat die Gründung der „Revue du Monde Musulman" ermöglicht[1]; ihr Herausgeber, der bekannte Islamforscher A. Le Chatelier, hat im ersten Jahrgang drei stattliche Bände vorzulegen vermocht. Europäer und Muslime arbeiten hier Hand in Hand und orientieren uns über alle Zustände und Vorgänge im religiösen, politischen und wirtschaftlichen Leben der gesamten islamischen Welt von Marokko bis nach China. Jede Nummer umfaßt mehrere Hauptartikel von sehr ungleichem wissenschaftlichen Wert, eine Rubrik mit Neuigkeiten, eine weitere mit Mitteilungen aus der Eingeborenenpresse und endlich Literaturübersichten und Kritiken. Das Unternehmen ist außerordentlich nützlich und wir begrüßen es mit Freude. Je kritischer die Redaktion gegen ihre Mitarbeiter sein wird, desto wertvoller wird die Revue werden.

Europa. Über die Mohammedaner in Bosnien und Herzegowina waren wir bisher sehr schlecht unterrichtet, obwohl sie politisch in letzter Zeit viel von sich hatten reden machen anläßlich der Frage, wer ihr religiöses Oberhaupt zu ernennen habe; sie hätten gern den Scheich ul-Islam in Kon-

---

[1] Paris, Leroux seit 1907.

stantinopel damit beauftragt gesehen, worauf sich Österreich nicht einlassen wollte. Nun hat Hangi, ein slavischer Lehrer, der lange im Lande wirkte, ihnen eine Monographie gewidmet[1], die viel Interessantes enthält. Auch hier sehen wir den Kompromiß zwischen islamischen Vorschriften und vorislamischer Volkssitte hervortreten; echt Slavisches verrät sich vor allem im Verkehr der Geschlechter vor der Ehe; im Liebeswerben haben sich selbst Spuren der Raubehe erhalten. Der Verfasser hat ohne gelehrte Kenntnis des Islam ein wertvolles Material sorgfältig zusammengetragen und auch lokale Legenden eingefügt, so Baulegenden im Stile der oben genannten (Einmauerungen, Flucht auf künstlichen Flügeln). Über die Organisation des dortigen Islam hat auch ein Muslim in der „Revue du monde Musulman" gehandelt.[2]

Afrika. Die unübersehbare Marokkoliteratur bietet für Politik, Wirtschaftskunde und Geographie mehr als für Islamkunde. Referent konnte nur einen Bruchteil einsehen, doch blieben ihm von wichtigen Dingen wohl nur die „Archives Marocaines" verschlossen, die nach den Titeln ihrer Beiträge zu schließen, gerade volkskundlich viel Interessantes zu bieten scheinen. Das weitaus Wichtigste für die Leser unseres Archivs ist aber zweifellos Ed. Douttés „Merrâkech"[3], das, wenn es einmal vollständig vorliegen wird, das grundlegende Werk für marokkanische Volks- und Religionskunde zu werden verspricht. Im äußeren Rahmen eines Reisejournals macht uns hier ein durchaus geschulter Kenner, der fortwährend die ganze gelehrte Literatur zum Vergleich heranzieht, mit Land und Leuten bekannt. Einzelne Punkte wachsen sich aus zu ganzen Monographien, wobei der Verfasser seine langjährigen Erfahrungen in Algerien mit verwertet; so das Kapitel über heilige Steinhaufen, Weihgaben, Zauberknoten, Haar- und Nägelschneiden; so die Schilderung des nur von jungen

[1] *Die Moslims in B. H.*, Sarajevo 1907. [2] II, 289.
[3] Comité du Maroc, Paris 1905, I. Fasc.

Theologen gepflegten Ballspiels, das er für einen Fruchtbarkeitszauber hält, wie die mancherlei von ihm beschriebenen Frühjahrskämpfe; so das Leben des Marokkaners, die Familienfeste und Gebräuche bei Eheschluß, Geburt, die Namengebung, böser Blick, Zauber bei Unfruchtbarkeit, Wahrsagen aus Blut und Schulterknochen, die Feste des Sonnenjahres mit Johannisfeuern und Wasserriten. Auch Formen des Regenzaubers werden von Doutté behandelt, so das Zerreißen eines Strickes, an dessen Enden zwei Parteien ziehen; lebende Marabuts, an anderen Orten 70 Säcke gefüllt mit 70 000 Kieselsteinen, werden ins Wasser geworfen. Man wird aus diesen wenigen Angaben entnehmen, welche Fülle von Material, und dazu absolut zuverlässigem, wir mit diesem Bande erhalten, dessen Fortsetzung wir mit Spannung erwarten. Über den Regenzauber in Nordafrika hat A. Bel eine wichtige Studie geschrieben.[1] Man muß scharf zwischen dem offiziellen mohammedanischen Ritus, dem istisqā, und den uralten volkstümlichen Übungen unterscheiden. Man stellt aus einem großen Schöpflöffel mittels Weiberkleidern eine Puppe, Ghondja (ġunǵa), her, die man in Prozession zu den Heiligengräbern trägt; Prozession und Kapelle werden mit Wasser bespritzt. Die gleiche Zeremonie vollzieht man auch mit einem schwarzen Ochsen oder Kuh oder Bock; Urinieren des Tieres gilt als gutes Omen. Hilft das nichts, so ziehen Männer Weiberkleider an, machen einen Umzug und werfen mit Asche, während sie mit Wasser angespritzt werden; daraus entwickelt sich eine Art von Gefecht. Im äußersten Notfall wallfahrten fromme Männer ganz nackt usw. Zu der Puppe, die auch Doutté hat, möchte ich bemerken, daß gleichzeitig P. Jaussen diesen Ritus für Moab belegt hat; dort wird die Puppe umm el-ghaith, Regenmutter, genannt; auch führt sie noch den sonderbaren Namen nsf ($\frac{1}{2}$?) ʿarūs (Braut). Über diese Bezeich-

[1] *Recueil de Mémoires* 49.

nung hat schon Clermont Ganneau gehandelt;[1] mir scheint sicher, daß die Puppe überall als Braut geputzt wird, wir also wie bei der berühmten Nilbraut einen durchsichtigen Fruchtbarkeitszauber vor uns haben. — Von anderen Marokkobüchern ist eine hübsche kleine Studie von Gaillard zu nennen, der sich mit Fez, seiner Geschichte und seiner jetzigen Bevölkerung beschäftigt.[2] Bei der Beschreibung der Universität schildert er auch das eigentümliche, noch nicht befriedigend erklärte Fest der Tolbas (Theologiestudenten); einmal im Jahr erwählen sie sich einen Sultan, der von dem wirklichen Sultan wie ein ebenbürtiger Souverain behandelt wird; die ganze Bevölkerung muß seinen Pseudobeamten Festabgaben zahlen; dabei werden burleske Zeremonien zelebriert, so eine Predigt, deren Wortlaut Doutté in verschiedenen Versionen publiziert hat.[3] Die Würde des ephemeren Sultans wird auktionsmäßig versteigert. Doutté wird sich wohl ausführlich mit dieser gewiß uralten Sitte beschäftigen. Demgegenüber bieten die deutschen Bücher von Zabel[4] und Genthe[5] wenig für unsere Studien Verwertbares, obwohl sie geographisch wertvoll sein mögen. Viel gründlicher und orientierender sind die Ausführungen des Franzosen E. Aubin, die jetzt auch in deutscher Übersetzung zugänglich sind.[6] Die deutsche Marokkoarbeit, die der französischen voranging, lag hauptsächlich auf geographischem und sprachlichem Gebiet.

Hinter den mit Feuereifer betriebenen Studien über Marokko ist die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem übrigen Französisch-Nordafrika etwas zurückgetreten. Ein un-

---

[1] J. As. 10. ser. 8 (1906), 361 ff.; der Aufsatz von Jaussen Rev. in Bibl. 1906 p. 574 ff. ist mir unzugänglich; auch konnte ich noch nicht Jaussens Buch *Coutumes des Arabes au pays de Moab* einsehen, das mit Musils Forschungen zu vergleichen sein wird.

[2] *Une Ville de l'Islam,* Fes, Paris 1905. [3] Recueil 197.

[4] *Tagebuch einer Reise durch Marokko,* 2. Aufl. Altenburg 1905.

[5] Marokko, Berlin 1906.

[6] *Das heutige Marokko,* übers. von Dr. Th. Müller-Fürer, 1905.

geheuer optimistisches Buch über die soziale, intellektuelle und moralische Entwickelung der Muslime Nordafrikas hat I. Hamet geschrieben;[1] er sieht auch das islamisch-religiöse Leben in dem allgemeinen Skeptizismus gebildeter französischer Kreise münden und eine durch europäische Bildung zusammengeschweißte einheitliche Bevölkerung entstehen. Das sind auf Jahrhunderte hinaus nichts als schöne Hoffnungen. Eine zusammenfassende Arbeit über Tunesien und die Leistung des französischen Protektorats verdanken wir dem bekannten Verfasser der Geschichte von Tunis, G. Loth.[2] Natürlich überwiegt in diesem Buche das Wirtschaftliche, aber auch die Organisation der Eingeborenenrechtspflege und des öffentlichen Unterrichts kommt zur Darstellung. Die französischen Beamten, welche zentralafrikanische Kolonien zu verwalten haben, sind alle auf Grund nordafrikanischer Erfahrungen darin geschult, überall dem wichtigen politischen und kulturellen Faktor der islamischen Propaganda die größte Aufmerksamkeit zu schenken. Manchmal treiben sie dabei wohl die Senussiseherei etwas weit. Das kann man aber nicht sagen von zwei verständigen Arbeiten über Zentralafrika, von denen die eine die rohen Formen des Islams in den Sultanaten von französisch Ubangi studiert[3], während die andere der Eunuchenmacherei der Bornu-, Wadai- und Bagirmisultane nachgeht und ihre Beziehungen zu Mekka und Konstantinopel nüchtern und wohl auch richtig behandelt.[4] Über unsere deutschen Kolonien gibt es, abgesehen von Sachaus Arbeiten und einigen Gelegenheitsbemerkungen, wenig speziell Islamisches, und unsere Beamten in Ostafrika und Kamerun haben meistens keinen

[1] *Les Musulmans français du Nord de l'Afrique*, Paris 1906.

[2] *La Tunisie et l'Oeuvre du Protectorat français*, Paris 1907.

[3] *P. Prins, l'Islam et les Musulmans Etrangers dans les Sultanats du Haut Oubangui, Renseignements Coloniaux* 1907. Nr. 6 u. 7.

[4] Commandant Caden, *Etats Musulmans de l'Afrique Centrale et leurs rapports avec la Mecque et Constantinople, Quest. Dipl. Col.* I. Oct. 1907.

blassen Schimmer von gelehrter Islamkenntnis. So ist die große Frage der Islamisierung unserer Kolonien auch in dem neuesten Werke über Kamerun von A. Seidel[1] nur kurz gestreift. Dies Buch ist übrigens eine gute Zusammenstellung der zerstreuten Kamerunliteratur und zur Einführung durchaus zu empfehlen. Sehr hübsch und gründlich ist der Aufsatz von Lippert über „Die Bedeutung der Haussanation für unsere Togo- und Kamerunkolonie".[2] Über die islamischen Verhältnisse in Ägypten resp. die Auffassung der englischen Regierung belehren die letzten „Reports" von Lord Cromer[3], die hervorragende Arbeiten sind und von jedem, der sich für den ägyptischen Islam interessiert, studiert werden sollten. Das mit Spannung erwartete große Werk Cromers über das moderne Ägypten[4] ist politisch und historisch gewiß äußerst wertvoll, zeigt aber, daß die Islampolitik Cromers nicht auf einer wissenschaftlichen Grundlage, sondern auf einem intuitiven Blick für das praktisch Notwendige beruhte. Der im Februar dieses Jahres erfolgte Tod des Führers der ägyptischen Nationalpartei, Mustafa Kamel, schwächt die Opposition gegen England. Dem eingeborenen Hochschulwesen, wie es sich in der Azharmoschee und ihren Dependenzen konzentriert, widmet der französische Jurist Arminion ein eigenes Buch.[5] Er gibt eine kurze Geschichte der Azhar, schildert das islamische Unterrichtswesen, seine Organisation, Theorie und Pflege, sowie die materielle Seite des Lebens der Lehrer und Studenten und die allmähliche Modernisierung dieser Institution, die von der Ordnung der pekuniären Basis bereits zur Einführung von Examina und von neuen, einstweilen freilich bloß fakultativen

[1] *Deutsch-Kamerun, wie es ist und was es verspricht,* Berlin 1906.

[2] *Mitt. Sem. Or. Spr., Afrikan. Stud.* X, 193 ff. (1907).

[3] Blaubücher Egypt Nr. 1 (1906), Nr. 1 (1907); vgl. auch 1906 Nr. 2 u. 3.

[4] *Modern Egypt* 2 Bde., London 1908.

[5] *L'Enseignement, la Doctrine et la Vie dans les Universités Musulmanes d'Egypte,* Paris 1907.

Unterrichtsgegenständen geführt hat; ein Postulat bleibt zunächst die Verbesserung der Methoden. Die allmähliche Europäisierung dieser Hochburg des Islam von innen heraus wird ein typisches und interessantes Schauspiel sein. Einen tiefen Blick in die Verhältnisse der Azhar läßt uns auch ein arabisches Pamphlet[1] tun, das die Taten der neuen Azhardirektion (a. H. 1312—1322, a. D. 1895—1905) einer lebhaften Kritik unterzieht.

Asien. „Westlicher Kultureinfluß im Osten" ist der Titel eines starken Bandes von Vambéry[2], in dem er die Veränderungen schildert, die sich im asiatischen Islam seit dem Erscheinen seines ersten Buches über den modernen Islam (1875) vollzogen haben. Er zieht, gestützt auf eigene Beobachtungen, eine große schwer zugängliche Literatur und orientalische Preßstimmen, einen Vergleich zwischen englischer und russischer Kulturarbeit, wobei er ersterer die Palme zuerkennt. Wenn das Buch auch manchmal etwas breit ist und gelegentlich zum Widerspruch reizt, so wüßte ich ihm doch für diese Fragen nichts gleich gut Orientierendes zur Seite zu stellen. Auch Vambérys Aufsatz über „Die Kulturbestrebungen der Tataren" möchte ich hier erwähnen.[3] Für den indischen Islam ist die Geschichte des Anglo-Muhammadan College in Aligarh von Bedeutung, über das kürzlich eine mir noch nicht zugängliche Monographie entstanden ist. Um Aligarh gruppieren sich alle die islamischen Elemente Indiens, die eine Anpassung an europäischen Wissenschaftsbetrieb erstreben. Über die indische Aḥmadijjesekte erfahren wir eine reiche Belehrung aus einer von Houtsma veröffentlichten Programmschrift.[4] Noch weiter ins innere Asien führt uns M. Hartmann in seinem lehrreichen Buche „Chinesisch Turkestan"[5], das eine Lücke in unserer Islamkenntnis ausfüllt. An dem Buche, das mit weitem Blick Verwaltung und Wirtschafts-

[1] *A'māl méglis idārat el-Azhar bi-Misr,* Cairo 1323.
[2] Berlin 1906. [3] *D. Rundschau* 33, 10.
[4] *Rev. Monde Mus.* I, 533. [5] Angew. Geogr. III, 4; Halle 1908.

leben diskutiert und damit auch praktischen Zwecken dienen soll, interessieren uns besonders die Abschnitte über den Islam (Blühen des sufischen Unfugs) und den Wissenschaftsbetrieb; die islamische Bildung in den Hauptstädten ist sehr gering, von europäischer ist überhaupt nicht die Rede. Hartmann schreibt äußerst temperamentvoll und ist von glühendem Haß gegen alles Islamische beseelt; glücklicherweise wird aber die Nüchternheit seines Urteils über das Tatsächliche und die möglichen Wege der geistigen Hebung des Landes dadurch nicht beeinträchtigt.

Mit dem vorderen Orient im allgemeinen beschäftigen sich die anmutigen Reiseplaudereien v. Hofmeisters[1] und die puritanisch ehrliche aber utopistische Schrift der Mme. Hyacinthe Loyson[2], die mit ihrem ehrwürdigen Gatten für den Zusammenschluß aller Gottgläubigen Propaganda macht und von islamischen Notabeln allerlei liebenswürdige Briefe erhalten hat. — Ein großes, türkenfreies, arabisches Reich auf interkonfessioneller Basis mit Beschränkung des speziell Islamischen auf den Bezirk der heiligen Städte erträumen sich christlich orientalische Kreise.[3] Das islamische Interesse beschäftigt zumeist der Bau der religiösen Zwecken dienenden Mekkabahn, über die uns Auler Pascha eine dankenswerte Monographie schenkt.[4] Es ist bezeichnend, daß schon Hunderte von Kilometern nördlich von Medina der deutsche Erbauer der Bahn, Meißner P., durch den Fanatismus seiner Arbeiter dazu gezwungen war, die persönliche Leitung des Weiterbaus aufzugeben. Die Bahn führt unweit jener Gebiete vorbei, in denen Musil das viel besprochene Schlößchen Amra entdeckte. In seine Publikation[5] hat er zahlreiche

[1] *Aus Ost und Süd,* Heidelberg 1907.

[2] *To Jerusalem trough the Lands of Islam,* Chicago 1905.

[3] *Negib Azoury, le Réveil de la Nation Arabe,* Paris, ohne Jahr.

[4] *Die Hedschasbahn,* Peterm. Mitt. Ergz. 154, Gotha 1906; vergl. M. Hartmann, *Orient. Lit. Ztg* XI Nr. 1.

[5] Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, *Ḳuṣejr Amra.*

Züge aus dem heutigen Leben der dortigen Beduinen verflochten; aus der Fülle des Stoffes, den Musil hier mitteilt und den er im ethnographischen Bande seines großen Reisewerkes Arabia Petraea zusammenfassend behandeln wird, sei hier nur einiges herausgegriffen. Die Gestirne üben einen ungünstigen Einfluß auf Wunden aus; deshalb dürfen diese nur in völlig lichtleeren Räumen aufgebunden werden; man schmiert Kamelsharn, der als Apotropäum gegen den bösen Blick gilt, und Haare und Lappen in die Wunde. Dem Toten werden Gaben ins Grab mitgegeben, der Hügel mit Wasser bespritzt, Opfer geschlachtet, Totenmahlzeit und -klage abgehalten, selbst ein Allerseelentag gefeiert. In Ehebruchsangelegenheiten gibt es, wenn Zeugen fehlen, einen furchtbaren Bluteid oder ein Gottesurteil mittels Belecken von glühendem Eisen. Wir lernen das Treiben und Wirken der Wüstengeister kennen und manches andere, das uns an altarabisches vorislamisches Leben erinnert.

Über die Beziehungen zwischen Arabien und den holländischen Kolonien hat der bekannte Mekkaforscher Snouck Hurgronje[1] gehandelt; das erste Eindringen des Islams nach Holländisch Indien erfolgte über das indische Festland; erst später traten die jetzt herrschenden direkten Beziehungen zu Arabien und speziell Mekka ein. Der gleiche Autor hat auch ein Werk über Atjeh, das Schmerzenskind unter den holländischen Besitzungen, geschrieben, das uns jetzt in englischer Übersetzung unter dem Titel „The Achehnese", vermehrt durch eine gehaltreiche Einleitung, im übrigen aber unverändert vorgelegt wird.[2] Ich habe mit Absicht dies Buch an das Ende meines Berichtes gestellt, weil ich nachdrücklich auf dies klassische Werk aufmerksam machen möchte; denn es ist leider Tatsache, daß die holländische Auflage selbst nicht einmal allen deutschen Orientalisten bekannt war. Und doch

[1] *Arabie en Ostindie,* Leyden 1907. [2] Leyden 1906.

kenne ich kein Buch, das für die Erforschung des modernen Islam methodisch so wichtig wäre. Nicht nur, daß wir eine genaue Darstellung des sozialen Aufbaus, der Verwaltung und Rechtspflege, der Feste, der Landwirtschaft und Fischerei, des häuslichen Lebens, von Wissenschaft, Literatur, den Spielen und der Religion erhalten — über diese Tatsachen hinaus begegnen wir grundlegenden Gedankenreihen über Aufgaben und Wege der Kolonisation und über das Verhältnis der Mohammedaner zur europäischen Kultur. Ferner hat dieses Buch wohl zuerst die Augen geöffnet über die lokalen Verschiedenheiten des Islam und den Kompromiß der islamischen Vorschriften, ḥukum resp. scharʿ, mit den Volkssitten, ʿādāt. Snouck Hurgronjes Buch ist wegen seiner sorgfältigen Scheidung dieser beiden Faktoren in jedem einzelnen Falle das wahre Lehrbuch, das den Blick hierfür schärft und damit das wissenschaftliche Verständnis der modernen Islamwelt überhaupt erst möglich macht. Man lernt aber auch für die alte Geschichte des Islam; denn wenn wir in den relativ neu islamisierten Ländern die islamischen Vorschriften als eine oberflächliche Schicht über den Volkssitten erkennen, so ist es natürlich auch ebenso in den dem Islam zuerst gewonnenen Ländern gewesen; nur daß die ältesten Vorschriften die nur wenig modifizierten ʿādāt des Ḥiǵāz waren, die sich dann mit der Oberschicht der Sitten und Ideale der zuerst eroberten Länder in einem langsamen geistigen Verdauungsprozeß zu jenen gesetzlichen Postulaten entwickelten, welche die Welt erobern sollten, aber nie und nirgends völlig durchdrangen. Dieser Gedanke ist grundlegend für das Verständnis der islamischen Zivilisation.

Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre

Reisebericht von **K. Th. Preuß** in Steglitz

In den Jahren 1905—1907 lebte ich unter den von der Kultur noch sehr unberührten Indianern der pazifischen Sierra Madre in Mexiko[1] und nahm in ihren Sprachen eine Menge religiöser Texte — Gesänge, Gebete, Mythen — auf, die in Verbindung mit dem Studium ihrer zahlreichen Feste, ihrer Zeremonien und Gebräuche ein schönes Material für das Verständnis der Religion dieser Stämme liefern. Mein Forschungsgebiet lag etwa zwischen dem 22. nördlichen Parallelkreis und dem Wendekreis des Krebses im Territorium Tepic und den Staaten Jalisco und Durango, wo ich nacheinander rund sieben Monate bei den Coraindianern, neun bei den Huichol (spr. ch = tsch) und drei bei den Mexicano zubrachte. Letztere gehören zu den Nahuastämmen, deren Sprache, das Idiom der alten Mexikaner, ich bereits vorher kannte. So genügte die verhältnismäßig kurze Zeit von drei Monaten, um bei ihnen, zumal sie leichter zugänglich waren, alles in der einheimischen Sprache aufzuschreiben, während die Arbeit bei den übrigen beiden Stämmen schwieriger war, da von den Cora bisher nur ein kleines Vokabular des Jesuitenpaters José Ortega vom Jahre 1732[2] existierte und von den Huichol die wenigen von meinem Vorgänger Carl Lumholtz aufgezeichneten Worte, der im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts neun Monate

[1] S. meinen Reisebericht über die Coraindianer in diesem *Archiv* IX, 1906, S. 464 ff. Ich benutze die Gelegenheit zur Berichtigung einiger unangenehmer Druckfehler. 464: Santa Teresa statt San T. 475 Z. 13: Der Fremde statt Der Cora. 475 Z. 21: Rodungen statt Rohdünger.

[2] *Vocabulario en lengua castellana y Cora.* Mexico 1732.

lang als erster sehr verdienstliche ethnologische Beobachtungen unter ihnen anstellte.[1]

Es ist wenig mehr als 10—15 Jahre her, daß die Wichtigkeit eines eingehenden Studiums der Feste mit Aufzeichnung der von Generation zu Generation sich vererbenden mündlichen Literatur in den Ursprachen in Nordamerika einzuleuchten begann. Solches Material ist zweifelsohne authentischer als bloße Erkundigungen, die zahlreiche Fehlerquellen aufweisen. In Mexiko, Zentral- und Südamerika dagegen sind sogar bis heute nur wenige Anfänge dazu vorhanden, was größtenteils an der Mannigfaltigkeit der Aufgaben und an der äußeren Schwierigkeit, sie zu bewältigen, lag. Vor kurzem hat der Amerikaner Tozzer 51 kurze religiöse Gesänge des Mayastammes der Lacandones aufgeschrieben und ihre Zeremonien mit denen der alten Maya verglichen.[2] In Südamerika sind die Estudios araucanos von Rudolf Lenz[3] zu erwähnen, die viele Erzählungen und Gesänge, aber freilich wenig Religiöses und manches von Europäern Übernommenes bringen. Auch K. von den Steinen hat bereits 1888 vier Mythen von den zahmen Bakairí aufgezeichnet.[4]

Deshalb war es mein Hauptbestreben, auch auf meinem Gebiet den Anforderungen der allmählich gründlicher gewordenen ethnologischen Forschung gerecht zu werden und vor allem einheimische Texte aufzunehmen, was Lumholtz versäumt hatte. Daneben aber führte mich die Bedeutung der altmexikanischen Jahresfeste zu genauem Studium der einschlägigen Verhältnisse bei den von mir besuchten Stämmen.

---

[1] Lumholtz *Symbolism of the Huichol Indians* und *Decorative Art of the Huichol Ind.* in *Memoirs of the Amer. Mus. of Natural Hist.* New York III, 1, 1900 u. III, 3, 1904. Ders. *Unknown Mexico* II, London 1903.

[2] Tozzer *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*, New York 1907.

[3] *Anales de la Universidad de Chile* Tomo 97, Santiago de Chile 1895. 1897.

[4] *Die Bakaïrísprache*, Leipzig 1892.

Denn erst die Feste geben einen Einblick in die Religion der Azteken. Man mag noch so genau die Namen der Götter nebst ihren Abzeichen, die ideellen Symbole ihrer Tätigkeit und der religiösen Auffassung überhaupt in den Nahuabilderschriften feststellen, den Sinn von allem erschließen hauptsächlich die Jahresfeste, die sich den Ereignissen in der Natur und damit den Schicksalen der Naturgottheiten anpassen. Immerhin blieb Anlaß genug zu Meinungsverschiedenheiten übrig, und es war daher ein Tag der Freude für mich, als eine Aufforderung des preußischen Kultusministeriums[1] mir die Aussicht eröffnete, Feste, die denen der Alten nahestehen mußten — das konnte ich bereits aus den Lumholtzschen Schriften ersehen — in ihrem ganzen Verlaufe zu schauen und die erklärenden Gesänge festzuhalten.

Denn gesungen wird während der eine Nacht und zuweilen einen Teil des folgenden Tages dauernden Feste fast ununterbrochen. Zwanzig solcher vollkommen heidnischer Feste war es mir in der ganzen Zeit vergönnt zu sehen, aber zu allen, die es überhaupt in den betreffenden Stätten meiner Tätigkeit, den Dörfern und Ranchos, gibt, habe ich die Gesänge im Original aufschreiben können. Die der Kirche angegliederten Festbräuche, die ebenfalls fast ausschließlich altheidnisches Gut enthalten, sind dabei nicht mitgerechnet. Auch wird an ihnen meist nicht gesungen. Ich gehe daher auf sie nicht ein und begnüge mich im folgenden, ein Bild der Feste und damit der ganzen Religion meiner Indianer an der Hand der Gesänge und Gebete zu geben. Zum Verständnis des Glaubens sind auch die Mythen ungemein geeignet, da ein großer Teil die Naturgottheiten, und zwar sehr oft unter Nennung ihrer Namen zum Gegenstande hat, wie auch viele Gesänge Mythen enthalten. Es sei daher auf einige von ihnen Bezug genommen.

---

[1] Die Mittel erhielt ich aus der Stiftung, die der um die amerikanistische Forschung hochverdiente Herzog von Loubat zur Errichtung einer Professur für amerikanische Linguistik, Archäologie und Ethnologie machte.

Meine Ausbeute an Mythen, Märchen und Erzählungen beträgt 296, sämtlich in den einheimischen Sprachen, nämlich 49 von den Cora, 69 von den Huichol und 178 von den Mexicano. Es ist geradezu erstaunlich, wie nicht nur die Gesänge, sondern auch die Mythen und Erzählungen sich so unberührt haben erhalten können, obwohl doch schon 1722 das Land der Cora von den Spaniern erobert wurde, in deren Gefolge die Jesuiten ihren Einzug hielten und Kirchen bauten. Freilich ist die Missionstätigkeit nicht beständig fortgesetzt worden und wird auch in neuester Zeit nur sehr sporadisch und lau betrieben. Selbst die wenigen Sagen von Heiligen und von Christus sind ganz von heidnischer Auffassung überwältigt, und es würde für die religiöse Forschung sehr schade sein, wenn der einzige den Heiligen gewidmete Gesang der Huichol, der ganz im Stile der sonstigen heidnischen Festgesänge gehalten ist, fehlen würde. Nur unter den Mexicano haben sich einige europäische Märchenmotive ausgebreitet.

Die drei Stämme der Cora, Huichol und Mexicano bilden, so sehr die Ausführung der Feste und auch ihre Zahl voneinander abweicht, unter sich und mit den Altmexikanern eine Einheit in den Ideen, so daß der Forscher am besten tut, zunächst sich Rat bei entsprechenden Festen der anderen Stämme zu holen, wenn ihm bei dem einen etwas unklar geblieben ist, statt sich von vornherein Grübeleien zu überlassen. Um nicht zu lang zu werden, muß ich mich jedoch damit begnügen, auf einen Stamm, die Huichol, einzugehen und nur hier und da etwas zur Erklärung Dienendes von den anderen beiden Stämmen einzufügen.

Bei den Festen der Huichol sitzt der Sänger stets mit dem Gesichte nach Osten gekehrt, zu seiner Rechten und Linken je ein Laie, die im Chor, aber ohne aufeinander zu warten, jedes Stückchen Gesang, sobald dem Sänger einen Absatz zu machen beliebt, wiederholen. So geht es die ganze Nacht, von etwa 8 Uhr abends bis zum Sonnenaufgang fast ohne Aufhören und ohne Gliederung des Gesanges. Es sind

nicht viele einzelne Lieder, sondern ein einziger Gesang oder besser meist eine Art melodiöses Rezitieren, wobei der Sänger sich nicht strenge an den Wortlaut bindet. Die Eintönigkeit wird noch dadurch erhöht, daß mit Ausnahme des Peyote- oder Esquitefestes im März die Gesänge keinen Tanzrhythmus aufweisen, und auch, abgesehen von dem erwähnten Feste, nicht danach getanzt wird. Nur am Feste der Kürbisse, dem eigentlichen Erntefeste im Oktober, tanzt man ohne Takt um das Feuer, einige Schritte vorwärtslaufend und dann, ohne zu wenden, wieder ein wenig schräg seitwärts und rückwärts retirierend. Auch am Junifest haxári kuáixa[1] (Essen von Kuchen aus rohem Mais) und dem unmittelbar folgenden Saatfest wird ohne Eifer um das Feuer getanzt oder vielmehr gegangen. Der Rhythmus des Gesanges ladet eben nicht zum Tanzen ein. An diesen drei Festen schlägt der Sänger die einheimische Felltrommel, ein Gegenstück zu dem altmexikanischen ueuētl, eintönig mit der Hand, und am Erntefeste der Kürbisse tragen die die jungen Kürbisse darstellenden Kinder Rasseln. Sonst singt der Sänger ohne jede Musikbegleitung.[2]

Gehen wir nun zum Inhalt der Gesänge über, der zugleich die Vorgänge an den Festen am besten wiedergibt. Die Gesänge werden, abgesehen von dem des Saatfestes, das morgens beginnt, immer dadurch eingeleitet, daß kauyumári, der Hirsch und Götterbote — wie wir sehen werden, offenbar der Morgenstern —, von seinem Hause am Ostende der Welt herbeigerufen wird. Der Sänger hält zunächst mit dem in der Mitte des Tempels brennenden Feuer, d. h. mit dem Feuergott tateuarí, „unserem Großvater“, der sonst unter der Feuerstätte in der Erde wohnt, Zwiesprache über das Fest. Tateuarí erklärt aber, er könne es nicht allein machen, und sendet zwei Federn, d. h. zwei

[1] x ist wie sch zu sprechen, ʻh wie das spanische j. ˋ bedeutet den saltillo.

[2] Über den Gebrauch eines weiteren Musikinstrumentes, des karatsíki, weiter unten.

Zeremonialpfeile bzw. Federstäbe mit den daranhängenden Federn aus, die kauyumári schlafend in einem von magischen Federn umschlossenen dunkeln Raum finden, bewacht von Jaguaren, Pumas und Giftschlangen. Sie berühren ihn an den Füßen. Er ist aber gar nicht geneigt, der Aufforderung zum Feste nachzukommen, stets ist er krank, bald hat er Malaria, bald ist er erkältet oder fußkrank, und seine Frau bestärkt ihn darin zu Hause zu bleiben. Endlich entschließt er sich doch zum Gehen, kann aber seine Federstäbe nicht gleich finden, seine Frau rüstet ihn umständlich mit allem für die Reise Notwendigen aus und ermahnt ihn noch, sich ja nicht mit anderen Frauen einzulassen. Nach diesen häuslichen Szenen, die zur großen Freude der Huichol immer mit neuen Nuancen versehen werden, gelangt er über verschiedene Stationen zum Tempel, wo er gleich mit fester Hand die Verhandlungen mit den Göttern beginnt, sie herbeiruft, ihnen den speziellen Fall vorträgt und mit ihnen über die Abhilfe der Übelstände verhandelt. Er ist auch der letzte, der den Schauplatz verläßt. Das muß aber vor Sonnenaufgang geschehen, denn er hat Angst vor der Sonne, und dauert das Fest länger, so hat er sie um Erlaubnis zu bitten. All das wird nur im Gesange ausgedrückt, den Gott sieht man weder, noch finden mehr als unscheinbare Zeremonien statt, wie Erheben von Federstäben, Wenden nach den Himmelsrichtungen u. dgl. m. Bei den Cora bringt ebenfalls der Morgenstern hàtsíkan, „der ältere Bruder", der durch einen kleinen Knaben dargestellt wird, die Feste zustande — und diese Indianer wissen genau, daß der Gott ein Hirsch und zugleich der Morgenstern ist; und auch dort ist die letzte Zeremonie der Tanz eines Hirsches, der vor Sonnenaufgang in sein Haus in den Bergen zurückeilt. Die Hirsche sind aber bei den Cora, die das direkt aussprechen, und bei den Huichol Abbilder der Sterne, und kauyumári ist, wie erwähnt, auch der Hirsch.

Das letzte der Jahresfeste ist das Saatfest, das deshalb heuātsiixe, die „Letzten" heißt. Dann beginnt die Regenzeit

Ende Juni oder Anfang Juli und damit zugleich gewissermaßen das neue Jahr, das neue Aufsprießen des Maises, von dem die Existenz der Menschen abhängt. Die nächste Sorge ist nun, daß es tüchtig regnet, da das Wasser von den Maisfeldern auf dem felsigen Boden der Bergabhänge rasch abfließt und die Sonne die Saaten leicht verdorrt. Deshalb werden je nach Bedarf Regenfeste gefeiert, um den Regen herbeizurufen. Die Götter sind zu einem solchen Feste auf die Worte kauyumáris erschienen und äußern zunächst ihre Wünsche, nach deren Erfüllung sie bereit seien zu regnen. Sie wollen aber nicht nur Speiseopfer, Suppe und Fleisch eines Stieres oder Maisbier haben, sondern hauptsächlich die magischen Objekte, die sie zu ihrer Tätigkeit brauchen, bzw. die an und für sich zauberwirksam sind, wie Zeremonialpfeile, Kürbisschalen mit heiligen Emblemen, Sehwerkzeuge (nieríka) — sternartige Figuren aus Stäbchen und Wolle mit einem Loch in der Mitte —, Kerzen u. dgl. m., oder endlich Tiere und Pflanzen, die den betreffenden Gottheiten heilig sind, und mit denen sie gelegentlich identifiziert werden. Die östliche Regengöttin tatẽχ (unsere Mutter) naariuáme z. B. will die Nachbildung eines mythischen Ungeheuers im Meere, das wie ein Stier aussehen soll. Bei einem furchtbaren Ungewitter heißt es, dieses Tier hakuyáka wühle die Erde auf und treibe sein Wesen. Die Maisgöttin utĭanáka will einen Bagrewels, der als Schlange angesehen wird und dem Urbilde der Göttin als Wasserschlange háiku entspricht. Die Erdmutter takŭtsi nakawē (unsere Großmutter, die wachsende), die zugleich der Mond ist, verlangt eine kleine Agaveart, die in den Felsen wächst, die Jikama- und Camotewurzel, einen Leguan, ein Wildschwein und die Nachbildung der Arche, in der sich der einzige überlebende Mensch bei der Sintflut rettete. Die Göttin verkündete damals die Flut und leitete das Kanu durch die Wasser, und deshalb wird eine solche Gabe noch heute als regenbringend angesehen. Die Sonne, von der im letzten Grunde aller Regen ausgehend gedacht wird, offenbar, weil

mit dem höchsten Sonnenstand die Regenzeit eintritt, beansprucht unter anderem eine Hütte am Orte ihrer Geburt, am Sonnenaufgang — besondere Gotteshäuschen haben außer den großen gemeinsamen Tempeln viele Gottheiten im Lande der Huichol.

Man denkt nun, der Gesang sei zu Ende, allen ist die Erfüllung ihrer Wünsche zugesichert, und auch tamátsi ĕkateuári, „unser älterer Bruder Wind", der im Osten mit der Regenmutter naariuáme zusammenwohnt, hat versprochen, nicht mehr „vor seiner Mutter" zu bleiben und sie nicht am Heraufkommen zu hindern. Da plötzlich sagt die Göttin: ich habe Angst vor dem Regenbogen, ich kann nicht gehen. Vor meiner Türe auf den Bergen ist das Wasser von einem Zauberer verdeckt. Er hat einen Pfeil im Norden, einen im Süden und einen in der Mitte aufgepflanzt. Zugleich ist auch trotz seines Versprechens der Wind ĕkateuári da, der die Wolke der naariuáme zerstreut. Kauyumári macht sich auf zu dem Orte, wo die schädlichen Pfeile sich befinden, schießt mit seinem magischen Federstabe nach den Pfeilen, die er so beseitigt, und bändigt den Wind durch Ausgießen von tumári, mit Wasser gemischtem rohen Maismehl. Zurückgekehrt hört kauyumári ein Geräusch. Es rührt von einem itáuki her, einem magischen Tier, das aus dem Feuer hervorkommt. Es hindert die Regentätigkeit der Götter und macht sie und die Menschen krank. Auch der itáuki, ein Wort, das nur das Verborgensein ausdrückt, ist das Werk eines Zauberers. Er brüllt wie ein Löwe, kann auch summend durch die Luft fliegen und wird getötet, indem man rings um das Feuer Pfeile stellt und diese dann dem Feuer immer mehr nähert. Kauyumári erbittet von xuráwĕtámai, dem „Sternknaben", der wie der Morgensternknabe der Cora gut zu schießen versteht, seine Pfeile, d. h. Federstäbe, und erlegt den itáuki. Die Jagd ist jedoch sehr angreifend, der Schütze fällt zu Boden, und ihm wird Wasser über den Kopf gegossen. Tatsächlich führt man diese Szene aus, nur daß der Sänger an Stelle von

kauyumári tritt, von dem ebensowenig wie von xuráwĕtámai etwas zu sehen ist. Während der itáuki lebend nur dem Sänger sichtbar ist, wird er nachher auch den anderen in Gestalt von Wachskerzen, Haaren, Mais, Pfeilen usw. gezeigt.

In diese Zeit fallen die Privatentzauberungen der Felder, wenn die Saat nicht wachsen will. Auch diesen ist je ein ganzer Gesang gewidmet. Der Feuergott erklärt, daß der Zauberer Mais in ihn, d. h. ins Feuer geworfen habe. Auch hier muß die Tötung des itáuki in der beschriebenen Weise den Zauber lösen. Die Göttin yuriĕnáka, die „nasse“ Erde, ist krank und wird auf die gleiche Weise durch Tötung des itáuki geheilt.

Das Merkwürdigste aber ist jedenfalls, daß in großen Zwischenräumen — etwa nach Ablauf von zehn Jahren — die ganze große Schar der Götter, einer nach dem anderen, im Anfange oder kurz vor der Regenzeit einem Heilprozeß unterworfen wird. Ihre Krankheit besteht darin, daß sie nicht genug regnen, und der lange Nachtgesang, der zu dem Zwecke gesungen wird, gibt wie üblich Auskunft über den Vorgang der Heilung. Sie ist nicht viel anders wie die gewöhnliche Heilung. Der Feuergott läßt den Rauch aus seiner Tabakspfeife über den Gott streichen, der sich gerade zur Kur niedergelegt hat, und sein Assistent kauyumári saugt ihm die Krankheitsobjekte, Steine u. dgl. aus dem Leibe. Meist wird auch wieder der itáuki geschossen, der manchmal im Körper der Kranken selbst zu sein scheint. In diesem Gesange wird den Göttern nachgesagt, daß sie beten. Da es eine Adresse des Gebets nicht gibt, so sieht man, welche Kraft den Worten an sich beigemessen wird. Auch der Gesang selbst muß viele Handlungen ersetzen, die darin angedeutet sind, also an sich Zauberkraft besitzen. Es entsprechen den im Gesange erwähnten Handlungen oft nicht Zeremonien, selbst die Opfergaben werden z. T. nur im Gesange ausgeteilt, nicht wirklich dargebracht, und es ist wohl sicher, daß es damit auch früher nicht viel anders bestellt war.

Im alten Mexiko entsprach dieser Götterheilung das alle acht Jahre im Oktober gefeierte Fest der mit Wasser gekochten Klöße (atamal qualiztli), an dem durch strenges Fasten die Lebensmittel, d. h. alle Götter ausruhten, und der Erfolg der Regen war, wie auch die Hauptgottheiten an diesem Feste tlaloc, der Regengott, und die kleinen Berg- und Regengötter waren, trotz der Anwesenheit aller übrigen Götter.[1]

Diese drei Feste, das Regenfest, die Heilung der Erde und die Heilung der Götter, sind, wie gesagt, nicht unumgänglich notwendig. Das erste Jahresfest wird vielmehr bei der Reinigung der Felder gefeiert und heißt eigentlich das Waschen der (heiligen) Kürbisschalen (jicaras). Ich glaube, daß nicht gerade die Felderreinigung von Unkraut, als vielmehr das Aufsprießen der Saaten überhaupt den Zeitpunkt des Festes bestimmt. Wenigstens verbreitet der Gesang nicht ohne weiteres Klarheit darüber. Die Götter sind in Erwartung ihres Maises. Seine Erneuung gibt den Gedanken ein, daß auch alle Zeremonialgeräte, besonders Pfeile und Kürbisschalen neu gemacht werden müssen. Die Götter verlangen es und wollen ihren Mais haben, denn alle diese Dinge waren ihr Eigentum, als sie aus dem Westen, aus der Unterwelt kamen, sie haben sie den Menschen überlassen, und diese müssen nun für die Erneuung Sorge tragen. Fertigen die Menschen solche heiligen Geräte an, so heißt es, die Gottheit habe ihnen ihr Eigentum gegeben. Solche Opfergaben werden nicht nur in die Hütten, Höhlen und an sonstige heilige Orte der Götter gestellt, sondern jeder Rancho besitzt eine oder mehrere Kürbisschalen, Pfeile usw. für bestimmte Gottheiten, besonders für tatĕχ niuetsíka, „unsere Mutter Mais“. Die jicaras werden jedoch nicht neu gemacht, sondern nur gewaschen, was am Morgen nach der durchsungenen Nacht trotz des Sonnenscheins bei Kerzenlicht geschieht, und wonach das ganze Fest seinen Namen hat. Im Gesange werden auf dieses Abwaschen der „Erde“ (des Schmutzes) sehr viele An-

[1] *Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Archiv f. Anthr.* N. F. I S. 159 f.

spielungen gemacht, und es wurde mir gesagt, daß die Erde die Sünde sei, durch die die jicara beschmutzt werde, und zwar die geschlechtliche Sünde, außer der es eigentlich keine andere gebe. Das sind Ideen, die denen der Altmexikaner vollkommen gleichen.[1] Vielleicht gehört es auch in diesen Gedankengang hinein, daß die jicaras den weiblichen Geschlechtsteil bedeuten, wie auch die Weiber die Sorge für sie an den Festen haben.

Anfang Oktober beginnen die Erntefeste. Das Hauptfest ist das der Kürbisse, dem fünf Tage vorher das Fest der Erdgöttin takŭtsi nakawē vorangeht und fünf Tage später das der jungen Maiskolben (helotes) folgt. Die Erdgöttin ist die erste, die ihren Tribut an jungen Kürbispflanzen und an jilotes, den Maiskolben, die noch nicht Körner angesetzt haben, empfängt. Im ganzen spricht sich aber in den beiden letzten Gesängen nur die Freude der Götter über das gelungene Werk und über ihr einträchtiges Zusammenwirken im Regnen aus.

Seltsame Ideen offenbaren sich in dem Erntefeste der Kürbisse. Es wird ausnahmsweise am Tage von Sonnenaufgang bis Untergang gefeiert. Ein zweiter Gesang, der im wesentlichen dem Tagesgesange gleicht, folgt dann in der Nacht bis zum Morgen. Wahrscheinlich ist die Verlegung auf den Tag aus praktischen Rücksichten erfolgt, denn die jungen Kürbisse werden durch kleine Kinder im Alter von 1—6 Jahren dargestellt, die ununterbrochen die Rassel handhaben müssen. Sie sitzen in der glühenden Sonnenhitze zu beiden Seiten des Sängers, der vor dem Tempel, das Gesicht nach Osten, die Trommel mit der Hand schlägt. Am Ostende des Platzes ist von einer Stange ein Gürtel (uíua) herabgehängt, unter dem neben Opfergaben und magischen Pfeilen eine der Zahl der Kinder entsprechende Menge junger Kürbisse mit der Spitze nach Osten hingelegt ist. Der Gedanke ist nun der, daß diese Früchte bzw. Kinder bis zum Sonnenaufgange paríyakutsiĕ, dem „Ende der Nacht", oder taurúnita dem „Lichtland" wandern,

[1] *Die Feuergötter in der mexik. Religion. Mitt. d. Anthr. Ges. Wien* XXXIII S. 191f. *Die Sünde. Globus* Bd 83 S. 254f.

um sich den unzähligen Göttern zu zeigen, die auf ihrem dereinstigen Zuge von der Unterwelt im Westen nach Osten sich überall auf der ganzen Welt als Berge (kakauyárite) usw. niedergelassen haben.

Auch die altmexikanischen Götter wohnten früher zusammen in der Unterwelt tamoanchan im Westen und verbreiteten sich als Sterne über die ganze Erde. Es ist eine ganz gewöhnliche Anschauung, daß solche Sterngottheiten, die mit ihrem Lichte die Erde besuchen, hier auf Erden gegenwärtig sind. Entsprechend wanderten auch die alten Bewohner der Stadt Mexiko aus ihrer mythischen Urheimat, einer Insel im westlichen Meer, bis nach tollan[1] oder tonalan, dem „Sonnenland", und von dort zu dem Orte, wo sie ihre Stadt gründeten. Dabei werden sie in tollan plötzlich mit den Sternen identifiziert.[2] Da nun die kakauyárite, die eingewanderten Huicholgötter, als Vorfahren der heutigen Huichol gelten, so verdichtet sich bei ihnen das doppelte Wandermotiv der altmexikanischen Götter und Menschen in ein einziges, und es ist bedeutsam, daß, wie wir eben sahen, auch schon die Azteken Ansätze zu einem solchen Ineinanderfließen haben. Die merkwürdige Wanderung von Westen nach Osten — statt, wie man es nach dem scheinbaren Laufe der Gestirne erwarten sollte, in umgekehrter Richtung von Osten nach Westen — erklärt sich daraus, daß bei beiden Völkern das Totenreich im Westen liegt und nach einer naheliegenden Ideenverbindung der Naturvölker die Vorfahren von dort hergekommen sein müssen, wohin die Menschen heute noch nach dem Tode gehen, wo die Vorfahren heute noch weilen. Außerdem ist sowohl bei den Huichol wie in Altmexiko der Westen, die Unterwelt die Gegend, aus der alles Gedeihen, alles Werden kommt, wo immer wachsende Saaten grünen.

Erst durch diese Abschweifung kann man sich eine Vorstellung davon machen, was die Fahrt der jungen Kürbisse, der

---

[1] *Der Einfluß d. Natur auf die Religion in Mexiko und den Ver. Staaten. Ztschr. d. Ges. f. Erdk.* Berlin 1905. S. 450f.

[2] A. a. O. S. 364f., 450f.

teuainuríxe (te = Mutter, uaínu = ein Vogel, der an der Westküste lebt) zum Sonnenaufgang und zurück zum Tempel bedeutet. Es ist die Wiederholung der ursprünglichen Reise der Götter. Es spielt aber noch ein anderer Gedanke hinein, nämlich der, daß die Fruchtbarkeitsdämonen, die im Frühling auf die Erde gekommen sind, bei der Ernte wieder als Sterne zum Himmel emporsteigen.

Die von mir besuchten heutigen Mexicano singen am Erntefeste, daß die Maiskolben, unsere Mutter (tonantsi), weinend zum Himmel emporsteigen. Die Cora singen entsprechend: es tötet das Feuer (beim Kochen) den Sohn unserer Mutter (itaté yaura), den Mais, und im folgenden Liede erscheint der Abendstern sáutari am Himmel und teilt allen Göttern mit, daß er doch nicht gestorben sei. Den Altmexikanern war der Maisgott ebenfalls ein Stern am Himmel, und ich habe dort den Turnus, wie der Vegetationsgott im Frühling vom Himmel als Stern herabkommt und die Maisgöttin im Herbst sich wieder zum Himmel erhebt, ausführlich dargetan.[1] Nun spielen die Huicholgesänge manchmal auf das Feuer tímuxáwe an, den Gott, der das erste Maisfeld anlegt, und Mythen erzählen von ihm, daß er sich mit einer Erdenjungfrau vermählt, ein ungeheures Maisfeld bestellt und reiche Frucht erzielt, obwohl ihm nur Spreu zur Aussaat geboten wird, daß aber seine Schwiegermutter nachher aus nichtigem Grunde doch nicht mit ihm zufrieden ist, und er nun wieder zum Himmel zurückkehrt. Die Mexicano haben denselben Mythus, in dem der Held sogar direkt der Morgenstern genannt wird, der bei der Feier der helotes vom Festplatze aus unter dem Weinen der Menschen als Abendstern emporsteigt. Der Held ist also nicht nur das Feuer, das den Mais hervorbringt, sondern der Mais selbst wie in dem Coragesang. Als seine Gehilfen werden die Hirsche, d. h. die übrigen Sterne, genannt, die bei den drei Stämmen als Hirsche angesehen werden.

---

[1] *Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas. Ilbergs Jahrb.* XVIII, S. 165 ff.

Auch unsere teuainuríxe, die Kürbisse, werden also wohl am Himmel ihre Fahrt nach Osten antreten, obwohl ausführlich beschrieben wird, wie sie nacheinander die Götter an ihren irdischen Wohnsitzen besuchen. Für diese Himmelfahrt bürgt besonders der an einem Pfahle senkrecht aufgehängte Gürtel, der den Weg der teuainuríxe bezeichnet. Der Gürtel wird ihnen von der Sonne geschenkt, wie auch ihre ganze Ausstattung von ihr stammt. Sie spricht zu den teuainuríxe im Adlerkleide, und zwei Adler, die durch zwei Männer repräsentiert werden, begleiten sie auf ihrer Reise. Der Anführer aber ist der „gelbe Pfeil“ (urú muxáure), angeblich so genannt, weil die Maisstauden gelb werden oder — in einem anderen Dorfe — tatutsí máxa kuaxí, „Urgroßvater Hirschschwanz“, wiederum ein Feuergott, die Personifizierung des heiligen Hirschschwanzes. Er packt alle in eine jicara, und diese „schwimmt“ dahin, dem Osten entgegen, überall bei den Göttern Halt machend.

Wir können sie hier leider nicht auf ihrer abenteuerlichen Fahrt begleiten, auch nicht die Mythen anhören, die über die Götter, zu denen sie kommen, gesungen werden, wie das Wasser rot wurde, als die Himmelsgöttin uáxĕ uimári das „schöne Mädchen“, zuerst menstruierte, oder wie die östliche Regengöttin tatĕ̈χ naariuáme zur Wolke wurde. Ich muß vielmehr zu den eigenartigen Zeremonien der Peyotesucher übergehen, die bald nach den Erntefesten, Ende Oktober, ihren Anfang nehmen und bis zum Feste des peyote bzw. des gerösteten Maises (esquite) — letzteres ebenfalls noch eine Art Erntefest — etwa bis zum März dauern. Auch die dazwischen fallenden Feste, das Kochen der Maiskolben und das Sonnenfest will ich nur flüchtig berühren, da am ersteren derselbe Gesang wie am Feste des esquite gesungen wird und am letzteren ein Krankheitsgesang, der eigentlich direkt wenig mit der Sonne zu tun hat, den ich mit den anderen der Art zusammen am Schlusse behandeln werde. Es ist wahrscheinlich, daß zur Winterszeit besonders viel Krankheiten herrschen, und daß die Sonne selbst geschwächt erscheint, so daß man ihr durch Opfergaben und magische Akte zu Hilfe

kommen will. Zum Beispiel werfen dann die Frauen táuri (Sonne) genannte Kügelchen aus Maismehl nordsüdlich und ostwestlich und umgekehrt über den Altar der Sonne. Es ist ein schöner Beweis dafür, daß das Ballspiel der alten Mexikaner ihren Bilderschriften zufolge mit dem Laufe der Sonne, nicht mit dem des Mondes verglichen worden ist.[1] Auch wird an diesem Feste mit großer Zeremonie der Sonnenaufgang gefeiert und besungen, wie der Sonnengott die gelbe Klapperschlange (die Morgenröte) hervorholt, wie er seinen Pfeil unter die Hirsche (die Sterne) schießt, dann über den Himmel wandelnd von dem westlichen Sonnengott sakaimúka und schließlich von tatĕ̆χ haramára, „unserer Mutter, dem Meer", in Empfang genommen wird. Auch das ist wohl bereits eine Art Frühlingszauber, wie ja auch die alten Mexikaner im November am Feste panquetzaliztli den blutigen Sonnen-Sternenkampf aufführten.[2]

Die Zeremonien des Peyotesuchens sind besonders in einer Erzählung niedergelegt, die im Charakter der Gesänge gehalten ist und im wesentlichen eine Menge Reden und Gegenreden — man kann sie z. T. auch Gebete nennen — enthält, die auf der ganzen Reise vom Abschied bis zur Rückkehr gehalten werden. Der verhältnismäßig kurze Gesang, der am Ziele und nach der Rückkehr gesungen wird, enthält auch manches Interessante. Jeder Tempelbezirk sendet etwa zwölf und mehr Männer weit hinaus in die östliche Steppe, wo sie in sechswöchiger Reise bis in die Gegend der Stadt Catorce den peyote genannten Kaktus sammeln, dessen Genuß eine krafterhöhende und zugleich berauschende Wirkung ausübt. Sie werden vom alten Feuergott tateuarí, „unserem Großvater", geführt, dem sich noch drei andere Götter, in dem Bezirke von Sa. Catarina z. B. der Sonnengott, anschließen. Im Tempel bleibt der itáuri zurück, ein Mann, der den heiligen Stab der Götter, den itáuri, darstellt, und löst jeden Tag einen der 42 bis 43 Knoten einer Schnur, die je einen Reisetag bezeichnen. Eine identische Knotenschnur

[1] *Einfluß d. Natur usw.* a. a. O. S. 362 ff.

[2] *Ursprung d. Menschenopfer in Mexiko. Globus* 86 S. 111 f.

nimmt auch der Führer der Schar mit und verfährt mit ihr in gleicher Weise.

Entsprechend der Heiligkeit der ganzen Zeremonie müssen die Teilnehmer die höchste kultische Reinheit haben. Sie erlangen sie durch vieles Fasten, durch Enthaltung von Waschen und Baden und durch geschlechtliche Enthaltsamkeit. Doch damit nicht genug, müssen sie unterwegs alle diejenigen Frauen und Mädchen, mit denen sie während ihres ganzen Lebens — es handelt sich allerdings um jüngere Männer — verkehrt haben, namentlich aufführen, für jede wird ein Knoten in einer den Betreffenden repräsentierenden Schnur gemacht, und alle diese Schnüre werden nach der Beichte verbrannt. Dabei sollen auch Schläge und Hungerstrafen vorkommen — jetzt vielleicht weniger als früher —, wenn einer nicht die Wahrheit gestehen will. Außerdem bestrafen ihn die Götter mit dem Tode, indem sie ihn durch den Peyotegenuß verwirren, ihn fortführen und elend umkommen lassen, was in der Tat vorzukommen scheint.

Bevor ich diese Maßnahmen für kultische Reinheit kannte, wollte es mir nicht recht in den Sinn, weshalb meine Indianer geschlechtliche Vergehen als einzige Sünde betrachteten und z. B. Mord und Raub nicht recht dazu rechnen wollten. Die Huichol sind alles andere eher als enthaltsam, und doch kommt in ihren Gesängen öfters die Forderung vor, daß sie sich mit einer Frau begnügen sollten. Dafür wird ihnen Reichtum an Kühen in Aussicht gestellt. Der letzte Grund dieser Anschauung liegt darin, daß für alle Unternehmungen geschlechtliche Enthaltsamkeit zum Ziele führt, also besondere Kraft gewährt. Einigermaßen komisch wird der Gedanke in Mythen zum Ausdruck gebracht, in denen sich vor schwierigen Unternehmungen eine Göttin völlig entblößt vor allen Männern niederlegt und diesen die Gewißheit des Sieges wird, wenn sie den Anblick ertragen können, ohne Gefühle zu verraten.

Die Peyotesucher sind nun gerüstet, ihre Aufgabe im „Lichtlande“ (taurúnita) oder der Morgendämmerung (paríya kutsiĕ) zu erfüllen. Der erste Peyote erscheint den führenden vier

Göttern als Hirsch und wird von ihnen mit Pfeilen geschossen, indem sie sich dazu in den vier Richtungen aufstellen. Dann geht jeder einzeln auf die Suche. Ihre Hüte schmücken sie über und über mit den Federn des wilden Truthahns oder Schwänzen des Eichhörnchens, der magischen Sonnentiere, und bemalen sich auf dem Rückweg die Gesichter mit gelben Mustern, der Gesichtszeichnung der Götter. Kurz, es ist die heilige Hirschjagd der Götter, die hier in dem Peyotesuchen nachgeahmt wird, und diese Hirschjagd im Lande des Peyote, am Orte des Sonnenaufgangs, erfährt sowohl am Feste des Maisröstens im März, das den Abschluß für den kultischen Zustand der Peyotesucher bildet, wie am Junifeste des Essens von Gebäck aus rohem Mais (haxári kuáixa) andere Darstellungen in verschiedenen Formen. Leute werden als Hirsche am Festorte selbst in die Schlingen gejagt, ganz in der Weise, wie eine wirkliche Hirschjagd verläuft, oder der Sonnengott tayáu, „unser Vater“, und eine Abart des Feuergottes tatutsí máxa kuaxí, „Urgroßvater Hirschschwanz“, verfolgen kurz vor Tagesanbruch den Darsteller des Hirsches nach paríyakutsiĕ, dem Orte des Sonnenaufgangs, oder es findet ein Wettlauf nach den Federn des Blauhähers und nach Hirschschwänzen, wiederum nach dem genannten Orte statt, wobei die Federn nur ein anderer Ausdruck für Hirschgeweihe sind, u. dgl. m.

Weshalb nun diese erstaunliche Energie in der Ausführung immer derselben Zauberakte, mit denen das wirkliche Erlegen von vielen Hirschen als Opfer für die Feste eng verbunden ist? Ohne Hirsche zu erbeuten und ohne den Mais und die heiligen Geräte mit Hirschblut zu besprengen, gibt es keinen Regen, keinen Mais und keine Gesundheit, die drei Dinge, denen überhaupt alles Trachten der Huichol gilt. Die Entstehung einer solchen Idee aber erklärt sich daraus, daß die Hirsche als Abbilder der Sterne gelten, die von der Sonne bzw. von ihrem Gehilfen, dem Morgenstern, täglich, besonders aber im Frühling, getötet oder verscheucht werden, zu der Zeit, wo in Wirklichkeit die Sonne den Sieg über die Nacht

davonträgt. Dann beginnt Ende Juni mit dem höchsten Sonnenstande in der Tat der Regen, weshalb, wie erwähnt, die Sonne als der Hauptregenbringer angesehen wird. Die Hirsche leben in der Unterwelt im Westen, von der, wie in Mexiko, alles Gedeihen ausgeht, und haben den Mais in Verwahrung.

Um diesen Kern in der Religion der Huichol möglichst sichtbar herauszuschälen, habe ich den Gesang von der Hirschjagd der Götter von vier Sängerschamanen aus ebensoviel verschiedenen Niederlassungen aufgenommen, während ich sonst — abgesehen von der doppelten Aufnahme des wichtigen Gesanges vom Fest der Kürbisse — wegen ihrer ungeheuren Länge nur einen vollständigen Satz der übrigen Gesänge bewältigen konnte. Die vier Jagdgesänge, die erheblich voneinander abweichen, werden z. T. selbständig gegen Mittag des Festes esquite gesungen, z. T. sind sie in den langen Gesang desselben Festes hineingewebt. Selbst am Junifeste, dem Essen von Gebäck aus rohem Mais, soll die Hirschjagd der Götter in Sa. Catarina Gegenstand des Gesanges sein. Auch ein Mythus behandelt einen Teil des Vorgangs.

Kauyumári bzw. párikuta muyéka, der „vor Anbruch des Tages wandelt", verwundet mit seinen Pfeilen einige Hirsche, die sich nachher in Weiber verwandeln und ihn immer weiter nach Westen bis in die Unterwelt (tatiápa) ins Haus ihrer Mutter (muinĭma) locken, da er seine Pfeile wiederhaben will. Dort wird er selbst zum Hirsch, indem er von ihrer Speise genießt. Dadurch, daß er die Feder, d. h. das Geweih empfängt, wird die Hirschjagd der Götter überhaupt möglich. Die Hirsche und párikuta muyéka werden auf geheimnisvolle Weise nach dem runden Tempel gebracht, der die Welt bedeutet. Es gelingt ihnen aber zu entkommen, indem muinĭma eine Ratte beauftragt, das in der Mitte des Tempels brennende Feuer durch Zauber zu löschen. Nun beginnt die Jagd, in der xuráwĕtámai, der „Sternknabe", und kúkatámai, der „Perlknabe", der der Geier ist, eine besondere Rolle spielen. Xuráwetámai trifft párikuta muyéka mit seinem Pfeil, der Geier aber, der

auch zu den Jägern gehört, täuscht seine Genossen, indem er den verwundeten Hirsch zu sich lockt, den Pfeil herauszieht, mit einer seiner Federn die Wunde bedeckt und ihn nach Osten entkommen läßt. Dann aber schießt sich párikuta muyéka selbst, bzw. läßt sich treffen. Er lehrt die Götter, wie sie den Hirsch mit Hunden in die Schlingen jagen müssen, und erhängt sich als der erste in einer Schlinge. Er veranlaßt auch háutsitámai, den „Knaben des fallenden Taues", der das Kaninchen, (tátsiu) der Mond, ist, den Kopf in die Schlinge zu stecken. Es gelingt jedoch nicht, er bricht ihm dadurch nur das Geweih ab.

Trotz mancher dunkeln Züge im einzelnen, deren Behandlung ich mir hier versagen muß, tritt das Bild des Morgensterns párikuta muyéka als Jäger (Vorläufer der Sonne) und Gejagter (Bruder der Sternhirsche) klar hervor. Wo er selbst geschossen wird, tritt an seine Stelle xuráwĕtámai, der „Sternknabe", der, wie wir sahen, in den Zeremonien kauyumári-párikuta muyéka mit seinen Pfeilen aushelfen muß. Der Morgenstern erscheint auch als der Kulturheld, der das erste Maisfeld anlegte aus dem Samen seines sprossenden Bogens, der die Ausstattung der Welt vollendet, der mit den Göttern verkehrt und alle religiösen Feste und Zeremonien einführt und mitmacht, wie das namentlich auch aus den Gesängen der Cora hervorgeht. Auf diese Weise ist er das Abbild des frommen Priesterkönigs von tollan, Quetzalcoatl, den altmexikanische Quellen zum Herrscher eines besonderen Volkes der Tolteken machen, der aber nichts weiter als der Morgenstern in dem Sonnenland[1] tollan ist. Dieser ist der Gott eines Zeitalters hoher Kultur, ist der Büßer, der Fastende, der seinem Leibe Blut entzieht — also wie der Morgenstern der Huichol auch den eigenen Leib preisgibt — und der Gottheit Vögel, Schmetterlinge und Schlangen opfert statt der blutigen Menschenopfer der historischen Zeit. Alle diese verschiedenen Opfer — Hirsche,

[1] Nach Tezozomoc *Cronica mexicana* C. 1.

Schmetterlinge usw., Menschen — vertreten aber immer dieselbe Idee der Sterne, die von der Sonne des Morgens bzw. im Frühling vernichtet oder verscheucht werden. Die Sterne werden in den Bilderschriften als Schmetterlinge, Abbilder des Feuers oder als Menschen mit der „Sterngesichtsbemalung“ (mixcitlalhuiticac) dargestellt, und Vögel und Schmetterlinge, die Sterne des Himmels, erscheinen im Frühling auf der Erde ebenfalls mit der schwarzen mit weißen Kreisen versehenen Sterngesichtsbemalung um die Augen, die auch der Morgenstern tlauizcalpantecutli trägt.[1]

Da wir aber einmal bei dem Herrscher von tollan angelangt sind, so möge hier auch gleich mit ein paar Worten der Urmythus vom Untergang dieses Gottkönigs seine Stelle finden, wie ich ihn bei den Cora und Mexicano aufschrieb. Nachdem Morgen- und Abendstern (tåhás, „unser älterer Bruder“, und sáutari) in der Verkleidung eines Jaguars und eines Puma die tollsten Streiche ausgeführt haben, bestimmt sie ihre Mutter, die Erdgöttin, zu Schützern der Welt. Sie müssen aber gewissermaßen zur Prüfung einen Umweg über die ganze Welt nach Westen machen, der eine im Norden, der andere im Süden. Dabei begegnet dem Morgenstern eine schöne Frau, mit der er sich einläßt. Er verliert dadurch seinen Vorrang und muß seine Stelle mit dem früheren Abendstern tauschen. Entsprechend geht Quetzalcoatl seines Reiches verlustig, weil er mit einer Frau verkehrt[2] und dadurch in Schuld stürzt. Er geht nach Osten, wie sich ja der Morgenstern immer mehr der Sonne nähert, und stürzt sich dort in tlapallan, dem „Rotlande“ der „Sonnenstadt“[3], am Ufer des

---

[1] *Der dämonische Ursprung*, a. a. O. S. 165, 180. *Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko. Globus* Bd 87 S. 138—140. *Ursprung d. Menschenopfer in Mexiko. Globus* Bd 86 S. 108f.

[2] *Anales de Quauhtitlan* S. 20 in *Anales del Museo Nac. de Mexico* III. Duran *Hist. de las Indias de Nueva España* Mexiko 1880 II, 78.

[3] Sahagun *Hist. gen. de las cosas de Nueva España* ed. Bustamente, Mexiko 1829, II, S. 267 (VIII Prologo).

Meeres in den Scheiterhaufen (die Sonne), worauf sein Herz als Morgenstern zum Himmel emporsteigt. Sein Gegner aber, der ihn aus tollan vertrieb, ist Tezcatlipoca[1], der immer als der Genosse oder Widerpart Quetzalcoatls erscheint[2], der Abendstern, wie wir ihn jetzt nennen müssen, nachdem es durch die Auffassung der Sierrastämme klar geworden ist, daß Morgen- und Abendstern ursprünglich nicht als einer, sondern als zwei Götter gegolten haben.

Tollan also, das Reich des Morgensterns, wo die Sonne über die Sterne triumphiert, und paríyakutsiě, das Land des Peyote, das Ende der Nacht, haben ihre gleiche mythische Geschichte, und wie die Huichol jedes Jahr dorthin wandern, um den Peyote und allen Segen dort zu erlangen, so wollten die Stämme des altmexikanischen Kulturkreises alle wenigstens einmal auf ihrer mythischen Wanderung nach tollan gelangt sein, wo Huitzilopochtli, der Sonnengott, den Altmexikanern

[1] *An. de Quauhtitlan* 17f. Duran II, 75. 78. Mendieta *Hist. ecclesiastica indiana* II C 5. Sahagun usw.

[2] Sie richten z. B. den Himmel empor, indem sie sich in zwei Bäume verwandeln (*Hist. de los Mexic. por sus pinturas Cap. 5* in *Nueva Coll. de docum. para la hist. de Mexico* ed. Icazbalceta III), ähnlich wie bei den Huichol Kerzen an den Enden der Welt den Einsturz des Himmels verhüten. Tezcatlipoca spielt gegen Quetzalcoatl Ball und zwingt ihn nach tlillapa zu gehen, wo er stirbt (Mendieta *Hist. eccles. ind.* II C 5). Beim Wechsel der prähistorischen Weltperioden wird Tezcatlipoca von Quetzalcoatl durch einen Schlag mit einem Stocke ins Wasser gestürzt, und damit geht sein Zeitalter, in dem er Sonne war, zu Ende, während das des Quetzalcoatl beginnt (*Hist. de los Mex. por s. pint.*). Die beiden stehen sich auch im *Codex Borbonicus* (*manuscrit. mex. de la bibl. du palais de Bourbon* ed. Hamy p. 22) als Herren des Kalenders gegenüber, in dem der Lauf der Venus eine so große Rolle spielt. Viele Blätter des *Codex Borgia* handeln von den Schicksalen dieser beiden Gestalten usw. Im Frühjahr kommt das Feuer des Abendsterns Tezcatlipoca zur Erde nieder (wie bei den behandelten Sierrastämmen), wird als Sonnenfeuer beim Zenitstand im Mai in Gestalt eines Jünglings getötet und steigt im Herbst wieder als Stern zum Himmel. (*Phall. Fruchtbarkeitsdämonen, Archiv f. Anthrop.* N. F. I 154f. *Ursprung d. Menschenopfer* a. a. O. 110. *Kampf d. Sonne* a. a. O. 140.) Letzteres sind also im wesentlichen dieselben Schicksale wie die des Abendsterns der Sierrastämme.

in der Tat direkt ihre künftige Macht und ihren Reichtum prophezeit.[1] Die Huichol denken bei ihrer Peyotereise nur an den Erfolg in dem betreffenden Jahre, bis zum Feste des peyote bzw. des esquite im März muß das Feld für die nächste Aussaat schon gerodet sein, dem Feuergott selbst wird kurz vorher sein Feld instand gesetzt, indem alle wohl eine Stunde lang rings um den Tempel die Bewegung des Niederschlagens der Bäume, des Grases und der Sträucher machen, und am Feste tanzen sämtliche Teilnehmer mit Rohrstäben, die mit Wolken und Blitzen bemalt sind. Die Maisgöttin rechnet im Gesange mit den Göttern ab, die nicht gut geregnet haben, und schließlich hat die Sonne ihr „Spiel", das Jagen der Hirschdarsteller in die aufgespannten Schlingen, von dem schon vorher gesprochen wurde. Überhaupt tragen alle Teilnehmer an diesem Feste des Maisröstens bzw. des peyote beim großen Tanze Hirschschwänze in der Hand und kennzeichnen sich dadurch als die Hirsche, die für die künftige Ernte den Mais in Verwahrung haben, und ungeheure Staubwolken muß der taktfeste Tanz emporwirbeln, um dem immer wiederkehrenden Worte des Gesanges tumuánita „im Staube" Genüge zu tun, denn tumuánita sei der Ort im Westen, wo die Hirsche hin und her springen und den Staub emporwirbeln.

Sobald genügend Hirsche für das Fest erlegt sind, wird eine Vorfeier veranstaltet. Um Mitternacht werden die Felle

---

[1] Tezozomoc C. 2. Das in bezug auf Mexiko Gesagte ist zugleich gegen Seler (*Zeitschr. f. Ethnol.* 1907, S. 1 ff.) gerichtet, der, Sieckes Mondideen auf mexikanische Verhältnisse anwendend, überall Mondgestalten erblickt und seine eigenen früheren Anschauungen desavouiert. Jetzt, fürchte ich, muß er nochmals umlernen, nachdem er sich selbst durch die zahlreichen Bezeichnungen von tollan und seiner Umgebung als Sonnenland (tonallan), Sonnenstadt und Geburtsort der Sonne (*Einfluß d. Natur* a. a. O. S. 451) nicht hat abhalten lassen, tollan ohne jeden Beweis nach Westen zu verlegen und Quetzalcoatl, dessen Herz bei der Verbrennung als Morgenstern zum Himmel emporsteigt, als abnehmenden Mond hinzustellen, der sich bei der Annäherung an die Sonne in den Morgenstern verwandle (!!). Ich behalte mir vor, an anderem Orte auf die Selerschen Ausführungen im einzelnen einzugehen.

um das Feuer des Festplatzes ausgebreitet und Maiskuchen für die Hirsche darauf gelegt. Dann beginnt ein kurzer Tanz, bei dem einige Tänzer je zwei gezahnte Schulterblätter der erbeuteten Hirsche aneinanderreiben. Der Gesang heißt davon karatsíki. Er schildert das Gelingen der Jagd und die Zeremonien des Festes, an dem wiederum die Götter teilnehmend gedacht sind. Dieser Gesang dauert aber nur kurze Zeit. Ist die Jagd jedoch erfolglos, so wird die ganze Nacht gesungen und darin auf die übliche Weise festgestellt, welche Götter erzürnt sind, und durch welche Opfergaben sie dazu veranlaßt werden können, Hirsche zu schenken.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß das Junifest haxári kuáixa oder karuánime im wesentlichen dieselben Ideen aufweist wie das Fest des esquite oder peyote, wenn auch in anderer Ausführung. Am Junifeste findet noch am frühen Morgen eine Hirschjagd statt, weil es von symptomatischer Bedeutung ist, gerade dann einen Hirsch zu erbeuten. Wohl weil das in jetzigen Zeiten zu schwierig ist, sah ich im Dorfe Sa. Catarina den Sonnengott tayáu und den Feuergott máxa kuaxí einen als Hirsch verkleideten Menschen zum „Orte des Sonnenaufgangs“ verfolgen und zurück zum Tempel jagen. Der Gesang beschäftigt sich deshalb zunächst viel mit der Möglichkeit, ob die Götter den Hirsch geben werden, allerhand Vorzeichen werden dazu erprobt, z. B. ob ein Hirschhaar aus der Luft in eine jicara fällt. Die Erdgöttin takůtsi tritt dabei maskiert auf. Ferner ißt man nur an diesem Feste hergestellte Kuchen aus rohem Mais, die angeblich unter der Feuerstelle, d. h. an dem Orte des alten Feuergottes tateuarí, im Boden gebacken werden — in Sa. Catarina, wo ich das Fest sah, war das jedoch nicht der Fall. Es gibt drei Arten dieses Gebäcks, nämlich tamíuari, ein großer Kuchen, von dem jeder einen Brocken erhält, die kleinen karuánime und haxári, die Nachbildung eines Hahnes, der auf einem Berge im Osten steht. Dieser ist das Tier der Sonne, und ohne es zu erhalten, läßt die Sonne die östliche Regenmutter naariuáme nicht

gehen, d. h. sie versperrt allen Regen. Zum Genusse der karuánime werden um Mittag alle Götter in besonders feierlicher, zeremonieller Weise namentlich eingeladen, obwohl im Mittelpunkt des Karuánimehaufens, wie auf dem Altare des Festes überhaupt, die Figur des Sonnengottes steht. Am Morgen folgt ein besonderer kurzer Gesang, der tsikári, „Stachel", heißt, weil darin die Worte des tsikári támai, des „Stachelknaben", an den namentlich aufgeführten Wohnstätten der Götter mitgeteilt werden. Dieser ist der Anführer der Jagd, ein Vertreter des Feuergottes, und trägt deshalb in seiner Tasche ein bißchen Tabak (yăkuai), das mit fünf Stacheln des Nopalkaktus festgehalten wird. Wegen dieses heiligen Tabaks wird er gewöhnlich yakuauăme genannt. Er tanzt mit seinen beiden Begleitern (ukuáuame), den Führern der Jagd zur Rechten und Linken, um das Feuer.

Neue Grundgedanken bringt das letzte Jahresfest hēuắtsiixĕ, wenn ich auch darauf verzichten muß, sie schon hier auseinanderzusetzen. Jeder bringt fünf Maiskolben in ihren Hülsen, die mit Perlenarmbändern, schöngemusterten Binden u. dgl. m. geschmückt sind, alle werden zu einem Bündel vereinigt und mit Weiberkleidern angetan, fünfmal während der Nacht um das Feuer getragen und unter Gebeten, die dem Inhalte des ganzen Gesanges entsprechen, den Göttern der fünf Richtungen präsentiert. Die Maisgöttin selbst nimmt Abschied von den Göttern: schon kommen die heraus, die mich enthülsen und verbrennen. Seht zu, wohin der Rauch geht, singt der Sänger. Die Maishülsen werden im Osten verbrannt, der Sinn soll aber sein, daß der ganze Mais im Feuer aufgeht und in der Richtung des Rauches fortzieht.

Während des kurzen Gesanges (hawíme oder ꝩuríme), wird der schon erwähnte Wettlauf von Männern und Frauen nach den Federn des Blauhähers und den Hirschschwänzen unternommen, den ich ähnlich in Sa. Catarina am Feste des Maisröstens sah. Beide bedeuten Hirschgeweihe bzw. Hirsche, wie die Huichol sagen. Mit ihnen spießt man

Gebäcke aus Guáute (uắwĕ) auf, die auf kleinen ca. 75 cm hohen Häuschen liegen und als Sandalen (kakái) bezeichnet werden. Hinter den Laufenden eilt, sie antreibend, ein Alter mit einem Banner von fünf entkörnten Maiskolben einher. Die „Sandalen“ werden von allen aufgegessen. Da diese als Maisgöttin utĭanắka gelten, so wird wohl durch den Zauber das Wiederkommen der Göttin gemeint, zugleich mit dem Regen, denn hawíme und yuríme bedeuten durchnäßt. Nach einem Mythus, den ich ausführlich in einem Berichte für den Globus (Bd 91, S. 190) mitgeteilt habe, tötet die Schildkröte, die bei den Cora „das Wasser fließen macht“, den Hirsch (die Sterne) durch Schläge mit einem Stein, wird dann von den Wölfen, einem anderen Abbild für Sterne, verfolgt, von dem Eichhörnchen, dem Sonnentier, d. h. der Sonne, lange Zeit beschützt, schließlich aber von ihnen gefressen, worauf alles Wasser versiegt, und die Wölfe vor Durst sterben, bis das Eichhörnchen den paar übriggebliebenen gebietet, sich zu erbrechen und die Reste der Schildkröte zusammenzunähen. Es wird durch dieses Märchen dargetan, wie umgekehrt das Erbeuten der Hirsche ebenfalls das Wasser, die Herrschaft der Schildkröte herbeiführt, da Regenzeit und höchster Sonnenstand, die zeitlich zusammenfallen, die Sterne töten.

Am Mittag desselben Festes findet eine zweite charakteristische Zeremonie statt, zu der der Gesang ipinári gesungen wird. Der Name bezieht sich auf eine Stange, die „bis zum Himmel reicht“. Sie wird auf dem Platze vor dem Tempel aufgerichtet. Schön gemusterte, gewebte Gürtel, wie sie die Huichol um den Leib tragen, hängen entsprechend der Zahl der Tempelbeamten von oben herab. Diese, als Weiber gekleidet, ergreifen die Gürtel und führen einen Tanz auf. Ein Mann, der hūna, hält die Stange, damit sie nicht umfalle. Hūna bedeutet aber ein winziges, fliegendes Insekt, den barrilillo, der von Sonnenauf- bis Sonnenuntergang furchtbar sticht. Er trägt eine Tasche mit tamales (Klößen) aus rohem und gekochtem Mais auf dem Rücken, die durch ein über die

Stirn laufendes Band festgehalten wird. Ein anderer Mann, der harapái, ein unter den Steinen lebendes Wassertierchen darstellend, hält ebenfalls den Baum, trägt aber an einer über die Schulter verlaufenden Schnur die Trommel, die von dem hinter ihm stehenden Sänger geschlagen wird. Die Haupttätigkeit jedoch entfaltet ein alter Mann (da sich junge Leute dazu nicht hergeben wollen), der yuhunáme, der mit entblößtem Penis herumläuft und mit den als Weiber verkleideten Tänzern den Beischlaf ausführt. Die allgemeine Idee, aus der heraus diese Zeremonie so kurz vor der Ernte vorgenommen wird, ist zu geläufig, als daß sie hier besonders erwähnt zu werden braucht.

Das sind in aller Kürze die Gesänge der Jahresfeste, zu denen allerdings noch der Gesang der christlichen „Götter", Christus und der Heiligen, gerechnet werden muß. Der Gesang, der in den Dörfern zu Ostern und Weihnachten gesungen, in den Ranchos aber nicht vorgetragen wird, ist deshalb wichtig, weil hier die im Anschluß an die Kirche entstandenen Bräuche und Ämter aufgereiht werden, und zwar so, als ob sie von der Urzeit her bestehen. Obwohl der heidnische Gedanke die christlichen Heiligen sich ganz assimiliert hat und über ihre Herkunft und ihr Wirken der indianische Geist ausgegossen ist, so daß man nur mit Mühe einige christliche Spuren entdeckt, so nehmen sie doch eine Sonderstellung ein, insofern als sie in den übrigen Gesängen gar nicht mit den anderen Göttern genannt werden. Es bleibt in diesem Gesange der Heiligen z. B. noch lebendig, daß Opfer von Rindern vorzugsweise nur ihnen zukommen, und daß sie die eigentlichen Herren derselben sind.

Deshalb treten die Heiligen auch auf, wenn es gilt, das Vieh zu entzaubern, ein Gedanke, der im übrigen altindianisch ist. Auch dazu, zugleich zur Entzauberung der Menschen, wendet man einen ganzen Nachtgesang an. Bei der Entzauberung der Menschen jedoch sind die Heiligen nicht zugegen. Das geschieht etwa ein Jahr nach dem Tode eines alten Mannes oder einer alten

Frau zu beliebiger Zeit, aber nur, wenn jemand krank wird, die Kühe nicht kalben oder irgendwie leiden. Man denkt sich, daß sie vor ihrem Tode unter Anrufung der westlichen Götter etwa eine Kerze, Mais oder Haare gegen die zu behexenden Personen gehalten haben oder mit einem blauen und einem roten Stein, die sie von den Berggottheiten, den kakauyárite, erbeten haben, die Kühe verzauberten. Sie haben diese Dinge dem itáuki, dem schon genannten fabelhaften Tier gezeigt, und dieses bringt nun die Krankheit, Unfruchtbarkeit u. dgl. m. in den Verzauberten hervor. Das Tier wird auf die erwähnte Weise von dem Sängerschamanen getötet, indem er sich den Menschen bzw. Kühen von vorn nähert und seinen Federstab über sie hinweg schleudert. Wiederum wird im Gesange die Handlung von kauyumári, dem Hirsch, ausgeführt, der von xuráwĕtámai, dem „Sternknaben“, unterstützt ist.

Außerdem haben die Huichol noch zwei andere Krankengesänge, die je eine ganze Nacht dauern. Dem einen merkt man es an, daß er besonders für das Allgemeinwohl, wie etwas regelmäßig Wiederkehrendes gesungen wird. Und die Zeit, in der das geschieht, ist, wie oben bemerkt, der Winter, wo ich ihn u. a. an einem Feste der Sonne hörte. Die Götter werden alle angerufen, verlangen und erhalten ihre Opfergaben, wofür sie als Gegengabe etwaige Krankheit beseitigen wollen.

Ist jemand ernstlich krank, so verläuft der Gesang ganz anders. Dann wird zuallererst festgestellt, ob uĕrika uimári, das Adlermädchen, in der fünften Richtung über uns im Himmel noch die Seele hält, ob nicht das Äquivalent (táuka) dafür, das dort bei der Geburt geblieben ist, noch nicht vertrocknet ist. Denn vom Himmel kommen wie im alten Mexiko die Kinder bei der Geburt, und dorthin kehren nach dem Tode auch die Seelen wieder zurück, bis sie in Gestalt von fünf Steinchen nacheinander vom Sängerschamanen aus der Luft aufgefangen und von den Verwandten aufbewahrt

werden. Ist das táuka verdorrt, so ist überhaupt keine Aussicht auf Heilung, und der Gesang wird abgebrochen. Im anderen Falle forscht der Gesang bei den Göttern nach der Ursache der Krankheit, und wir hören nun die interessante Anschauung, daß es sehr gefährlich ist, Pfeile und die heiligen Geräte anzufertigen, durch die man etwas von den Göttern erbittet, z. B. Hirsche, Mais, die Kunst des Gesanges und die Kenntnis der heiligen Lieder. Wird das Gebet im Laufe der Zeit nicht erhört, so hat man neben der Enttäuschung meist auch noch die üble Einwirkung des angefertigten Zaubergeräts in Gestalt von Krankheit zu gewärtigen. „Er ergriff meinen Pfeil“, sagt die Gottheit und meint damit, daß er einen anfertigte. Trägt jemand z. B. tatĕχ yurienáka, „unsere Mutter, die nasse Erde“, von einer heiligen Stätte auf sein Maisfeld, so ist das ja für den Acker leicht sehr gut, sie kann aber auch beim bloßen Vorbeigehen schon eine ganz üble Wirkung auf den Menschen ausüben. Ebenso ist der Verkehr mit Weibern oft die Ursache von Krankheit. Die Vulva ist höchst gefährlich, sagt der Indianer sehr realistisch, indem er daran denkt, daß sie ihn zu besonderen Taten untüchtig mache und direkt Krankheit verursacht. Damit meint er aber nicht etwa eine Geschlechtskrankheit, die gar nicht bei ihnen vorkommt, sondern irgendein beliebiges körperliches Übel. Schließlich tragen die Götter auf, welche Opfergabe der Kranke leisten soll, kauyumári und tateuarí, der Feuergott, entfernen durch Saugen den Krankheitsstoff — d. h. der Sänger tut das an ihrer Stelle —, der Kranke wird mit heiligem Wasser betupft, und nach fünf Tagen wiederholt man denselben Gesang, während welcher Zeit sich der Kranke des Salzgenusses enthalten muß.

Eine schöne Ergänzung dazu bildet der Totengesang, der fünf Tage nach dem Tode die ganze Nacht hindurch gesungen wird. In dieser Nacht kommt der Tote noch einmal zu seinem Hause zurück, wird gespeist und endlich mit magischen Mitteln vertrieben. Besonders wirkungsvoll er-

weisen sich dazu u. a. Zweige des Zapotebaumes, eine Art Kletten und Kienruß, das auch die Teilnehmer auf Backen, Hände und Füße schmieren. Also die Trauerfarbe als Schreckmittel! Die Seele ist zum Himmel emporgestiegen, uérika uimári hält sie. Wo aber ist der Tote? Kauyumári wird ausgesandt ihn zu suchen, sein körperliches Teil ist nach Westen gegangen, und kauyumári fragt nun alle kakauyárite (die Berge usw.) auf dem Wege, ob er vorbeigekommen ist. Ein Hauch (haikúri) zog vorbei, wenn er das war, antworten sie ihm. Schließlich kommt er zu den fünf Kesseln, in die der Tote hineingeworfen und als eine Art Fliege wieder herausgekommen ist. Dann gelangt der Tote zu dem großen Salatebaum, dem gewaltigen Baum der Erdgöttin, am Eingange des Totenreiches, wirft mit den Vulvas seiner weiblichen Verwandten — es sollen damit jicaras gemeint sein — fünfmal nach den Früchten, die die Toten haschen, und vereinigt sich mit ihnen zum Tanz, empfangen von der westlichen Regengöttin kiewimúka, von deren Wasser er trinkt. Nun kommt aber kauyumári an, wirft eine Klette nach ihm und zieht ihn dadurch mit sich zu seiner früheren Hütte. Am Eingange zum Hofraum scheut er vor den magischen Abwehrmitteln. Damit er mit seinen Verwandten sprechen kann, wird ihm noch einmal seine Seele gegeben. Nach langen Reden des Toten heißt es endlich „nun gehe“, und kauyumári bringt ihn fort.

Nach dieser Skizze der Gesänge der Huicholindianer wird man sich freilich von meiner Ausbeute bei den Cora und Mexicano kaum einen Begriff machen können, doch muß ich es hiermit bewenden lassen. Ihre Gesänge sind gegliedert und behandeln — zumal bei den Cora — gesonderte Themata, z. B. die Zauberkräfte bestimmter Tiere u. dgl. m. An Stelle der Gesänge bei der Krankenheilung, der Totenaustreibung, kurz, bei allem, was nicht zu den Jahresfesten gehört, treten hier lange Gebete.

Alles in allem genommen, dürfte es wenig primitive Völker geben, die so viel „lebendige Literatur“ haben, wie

die von mir besuchten Stämme, und noch weniger, bei denen sie für die Nachwelt gerettet ist. Freilich dürften mindestens sechs Jahre vergehen, bis die Texte, die im Rohen über 5000 Quartseiten mit spanischer Interlinearübersetzung einnehmen, herausgegeben sind. Albrecht Dieterich hat durchaus recht gehabt, wenn er von jeher für die philologische Behandlung der Ethnologie eingetreten ist. Daß die Möglichkeit dazu geboten wird, haben die Ethnologen in ihrer Hand. Wenn meine Aufnahmen zur Mehrung des Verständnisses für den Wert solcher literarischen Dokumente in der Ethnologie führen, so ist damit ein Hauptzweck meiner Tätigkeit erreicht.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Dionysos im Schiff

Die Darstellungen von Dionysos im Schiff sind neuerdings wiederholt besprochen worden.[2] Ich habe am letzt a. O. eine Schale im Berliner Antiquarium erwähnt, die ich hier mit der freundlichen Erlaubnis der Direktion vorlege. Obgleich die Malerei künstlerisch sehr unerfreulich ist, ein flüchtiges Machwerk des ausgehenden schwf. Stiles, ist es doch für die Auffassung des Dionysos bedeutsam und verdient bekannt gemacht zu werden, zumal die von Loeschcke bei Maaß a. a. O. erwähnte Amphora nicht veröffentlicht ist. Beide Darstellungen zeigen das Schiff des Dionysos am Vorderteil mit einem Tierkopf versehen.

Unser Gefäß ist längst beschrieben von Furtwängler, Arch. Jb. I (1886), 150f.: „H. 0,075. Dm. 0,20. Schale wie Berl. Cat. S. 450 Nr. 2061ff. Innen: der bärtige Dionysos mit Trinkhorn in einem Schiff, dessen Vorderteil die Form eines Maultierkopfes hat. Rings Efeuranke. — Außen: jederseits der sitzende Dionysos mit Trinkhorn, umgeben von je zwei auf Maultieren reitenden Nymphen in kurzen Röcken (Fleisch weiß). Weinranken füllen den Raum." Das Innenbild gibt die Abbildung wieder. Furtwängler hat den Kopf als den eines Maultieres oder Esels richtig erkannt; die über-

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

[2] Maaß, *Rhein. Mus.* 23 (1888), 78 u. *Parerga attica, Index lect.* Greifswald 1889/90, p. IXf.; Usener, *Sintflutsagen,* S. 115ff.; Pfuhl, *De pompis sacris,* p. 72f.; Nilsson, *Studia de Dionysiis atticis,* p. 125ff. u. *Griech. Feste,* S. 268ff.

ragende Spitze, die man vielleicht für ein Horn nehmen wollte, ist die Bugzier des Schiffes.

Die Elemente der Erklärung sind bekannt. Das Wunderschiff des Dionysos, auf welchem die mächtige Anwesenheit des Gottes Efeu und Weinranken um den Mast emporblühen läßt, wird in Athen, Smyrna und Massilia auf Räder gesetzt und als carrus navalis in der Stadt umhergeführt bei dem Frühlingsfest der Anthesterien. Hier erscheint auch der Maultierkopf als bedeutsame Zier, was noch mehr betont wird durch die Bilder der Außenseiten, wo der Gott von je zwei auf Maultieren oder Eseln reitenden Mänaden umgeben ist. Die Beziehungen des Esels und des Maultieres (denn zwischen diesen beiden besteht kein Unterschied) zu Dionysos und seinem Kreise sind wohlbekannt. Es ist das typische Reittier des Gottes und seines Gefolges, und wenn Hephaistos auf einem Maultier beritten erscheint, geschieht das, weil Dionysos ihm sein Reittier geliehen, als er den Zürnenden in den Olymp zurückführte.[1]

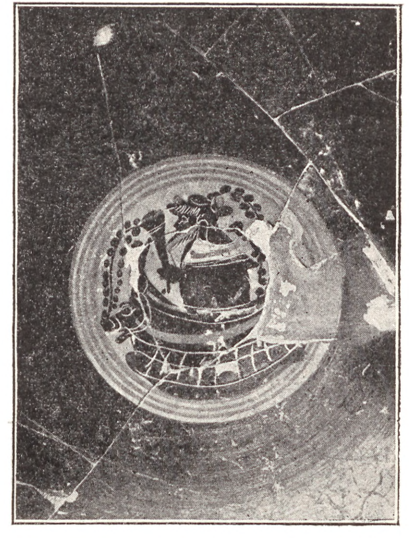
Das Frühlingsfest der Anthesterien ist, soweit es hier in Betracht kommt, die Epiphanie des Dionysos, wenn er mit dem heiß ersehnten Frühling und allen Gaben der wärmeren Jahreszeit einkehrt. Er ist hier der Gott des neu erwachenden Lebens in der Natur. Aus diesem Grunde (*διὰ τὸ ὀχευτικὸν εἶναι* Cornutus p. 60 Lang) ist ihm der Esel heilig, von dem das römische Sprichwort sagt: nel mense Maio il asino nel prato fa sempre i-a, i-a. Wir verstehen jetzt unschwer die Gedankenverbindung, die den Maler veranlaßt hat, das Schiff des Dionysos mit dem Eselskopf zu versehen.

Wegen des Schiffes darf ich noch einige Worte hinzufügen, weil ich in der Erklärung früher gegen einen sonst von mir streng innegehaltenen Grundsatz mit Unrecht verstoßen habe. Ich habe in dem Schiff des Dionysos die Widerspiegelung eines Mythos gesucht, welcher erzählte, wie Dionysos mit den Gütern einer fortgeschritteneren Kultur im Schiff an dem Gestade Griechenlands anlangte. Der Mythos entsteht aber aus dem Ritus, um ihn zu erklären, nicht umgekehrt der Ritus aus dem Mythos, um ihn zu illustrieren. Ausnahmen späterer Zeit stoßen die Regel nicht um.

Suchen wir also einen Anlaß zu der dionysischen Schiffspompe. Theophrast Char. 3 führt als Beispiel eines abgedroschenen Satzes an: *τὴν θάλασσαν ἐκ τῶν Διονυσίων πλώιμον εἶναι*, d. h. von den Anthesterien an, wie alle die Worte auffassen. Das ist die eine von den zwei Zeiten der Schiffahrt, welche Hesiod erwähnt (op. 679 ff.). Dieses Fest bezeichnete also die Eröffnung des Meeres. In der späteren Zeit wurde dieses bedeutsame Ereignis durch ein großes

---

[1] S. die Zusammenstellungen von A. B. Cook, *Journ. of Hell. Studies* 14 (1894), 81 ff. u. Olck in *Pauly-Wissowas Realenc.* VI, 659 ff.



der Isis gewidmetes Fest gefeiert, die von Apulejus beschriebene πλοιαφέσια oder das Isidos navigium der römischen Kalendarien (5. März). Es wurde ein feierlich gesegnetes und mit Spezereien beladenes Schifflein in die Fluten hinausgestoßen. Einen ursächlichen Zusammenhang zwischen den beiden Festen hat schon Usener mit Recht bestritten; sie haben eben denselben Anlaß, aber von verschiedener Seite aufgefaßt. Der Kaufmann stößt sein Schiff ins Wasser und feiert dabei die Wiedereröffnung der Schiffahrt; andere Leute erwarten mit Spannung das erste Schiff, welches allerlei Güter fremder Länder mitführt: unter diesen Gesichtspunkt fällt das dionysische Schiff. Ich meine also: weil die Epiphanie des Frühlingsgottes Dionysos[1] mit der Eröffnung der Schiffahrt zusammenfiel, hat man sich ihn zu Schiff kommend vorgestellt und dargestellt, und alle Wunder des Frühlingsgottes hat man seinem Schiff angedichtet; so segnet sein Fest und sein Schiff auch die Eröffnung der Schiffahrt ein.

---

[1] Neuerdings ist die wichtige Urkunde über den Verkauf des Priestertums des Dionysos Phleos und des Dionysos Katagogios in Priene bekannt geworden (*Inschr. von Priene* Nr. 174). Der Priester offiziert auch bei dem theatralischen Fest des Dionysos Melpomenos. Als Festzeiten des Dionysos erscheinen die Monate Lenaion und Anthesterion in Übereinstimmung mit dem sonstigen ionischen Kult. Z. 21 ff. wird der Priester beauftragt, die Prozession der den Dionysos Einführenden bei dem Feste Καταγώγια zu leiten. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Einkehr des Dionysos zu dem gemeinionischen Fest des Monats Anthesterion gehört; jedenfalls zeigt sie uns die von mir postulierte Frühlingsepiphanie des Dionysos. Während des Druckes geht mir der sechste vorläufige Bericht über die Ausgrabungen in Milet zu (aus dem Anhang zu den Abhandl. der Akad. in Berlin), welcher S. 22 f eine für den Dionysoskult sehr wichtige Inschrift bringt. Interessant ist die Regelung des orgiastischen Dienstes und für uns namentlich die Epiphanie des Gottes, die unter demselben Namen wie in Priene wiederkehrt. Z. 21 f. τοῖς δὲ Καταγωγίοις κατάγειν τὸν Διόνυσον τοὺς ἱερεῖς καὶ τὰς ἱερείας τοῦ [Διονύ]σου τοῦ Βακχίου κτλ. Wegen der Analogie dieser beiden dionysischen Καταγώγια in Priene und Milet ist der Schluß zwingend, daß die in den von Usener hervorgezogenen Acta S. Timothei erwähnten Καταγώγια zu Ephesos (vgl. meine *Griech. Feste* S. 416 f.) auch ein Dionysosfest sind, wozu die Masken und die σχήματα ἀπρεπῆ passen.

Ohne ein Meeresgott zu sein, ist also Dionysos durch die Zeitlage seines Festes zum Eröffner der Schiffahrt geworden wie später Isis. Den Schluß erhärtet das panathenäische Schiff. Die erste und bedeutendste Zeit der Schiffahrt beginnt nach Hesiod op. 663 fünfzig Tage nach der Sommersonnenwende. Damit stimmt nun das Sprichwort ἐκ Παναθηναίων ὁ πλοῦς.[1] Durch den Vergleich versteht man jetzt besser, warum ein Schiff auf Rädern in der panathenäischen Prozession mitgeführt und der Peplos der Göttin an dessen Mast als Segel gespannt wurde. Bedeutungslos ist nichts in den alten Festgebräuchen, und jede Beschäftigung mußte durch ihren Ritus eingesegnet werden. Die agrarischen Bräuche sind sachgemäß die zahlreichsten, man findet aber auch andere, wenn man ihnen verständnisvoll nachgeht.

Lund **Martin P. Nilsson**

Nochmals 'Mutter Erde' in Afrika

Im Anschluß an meine kurze Notiz auf S. 158 des vorigen Bandes des „Archivs" seien im folgenden noch einige Hinweise gegeben, die die Volksanschauung von der 'Mutter Erde' für einige weitere Negervölker belegen können. Östlich der a. a. O. zitierten Baganda wohnen die Kavirondo, von denen ich in den von der Church Missionary Society herausgegebenen „Notes on Africa for Missionary Students" (London 1906), p. 10 einen zweifellos hierher gehörigen Brauch angegeben finde: „After a child is born the medicine-man is called in with his drum to ensure its good luck, probably by frightening away the evil spirits. Four or six days after birth — the former in the case of a girl and the latter of a boy — the baby is carried from the village by its mother and left on the road outside. The child is then picked up and restored to its mother by another woman, who thereafter acts as its godmother" (nach The living Races of Mankind, p. 359). Die beigegebene Erklärung: „probably a survival from a period when infant exposure was practised" erscheint nicht stichhaltig. Noch weiter östlich, bei den der Küste nahen Wagiryama, finden wir bestimmtere Andeutungen. Ein Eingeborener sagte dort Taylor: „Dieser Himmel ist es, was man Gott nennt; Gott ist männlich, aber die Erde ist weiblich". Aus

[1] Aristot. π. ζῴων γενέσεως I, 18. A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, S. 56f., hat die Beweisstellen zusammengestellt und die einfache Deutung nahezu gefunden, aber wunderlich verdreht. Die von ihm gegebene Deutung des Sprichwortes: nach dem Fest die Fahrt, d. h. die Arbeit, ist unannehmbar. Für ἐκ sollte dann wenigstens μετά stehen.

deren Vereinigung ist dann das All entstanden (Taylor, African Aphorisms, London 1891, p. 140).

Wenden wir uns nun nach Westafrika, zu den Ewe unserer Togokolonie, so finden wir dort, ebenso wie nachher in Loango, voll ausgesprochen und durch die monumentale Arbeit des Bremer Missionars J. Spieth frei daliegend, was wir suchen. Da steht an der Spitze der ältesten Erdengötter (anyimawuwo, auch trõwo, bei uns 'Fetische' genannt) die Erde selbst (Anyigba, auch Zodzi), die im ganzen nördlichen Teile des Ewelandes unter dem Namen mía no, 'unsere Mutter', verehrt wird. Sie ist eine Frau, man sagt, daß der Himmel (Mawu, der große Gott) ihr Mann ist, und hat im Bunde mit ihm Menschen, Tiere und Pflanzen, ja sogar die Erdengötter erzeugt. Sie ist die große Ernährerin alles Lebendigen, die „nicht einbricht, auch wenn ihr Feind auf ihr geht". (Spieth, Die Ewestämme, Berlin 1906, S. LVIII; Die Eweer, Bremen 1906, S. 65; Die religiösen Vorstellungen der Eweer, Bremen 1906, S. 8.) Ausführliches über Glaube, Kultus (die Erde hat in Ho ihren besonderen Priester) usw. siehe bei Spieth, a. a. O., S. 664—668, auch in: Das Sühnebedürfnis der Heiden im Ewelande, Bremen 1903, S. 7. Interessant ist namentlich das Ernteopfer: „Bevor man neuen Yams ißt, wird ihr (der Erde) nyagasi (eine Yamsart) gekocht und ein Teil davon mit Öl gemischt. Den mit Öl gemischten und den nicht mit Öl gemischten Yams legt der Priester auf die Erde, daß sie ihn esse. Er legt den Yams vor der Schüssel nieder und reinigt die Schüsseln sorgfältig. Bevor er ihr jedoch die Opfer gibt, betet er; die anderen aber klatschen mit ihren Händen und schlagen ein dem trõ geweihtes Eisen dazu." Doch scheint nicht in allen Teilen des Landes vor dem Yamsfest der Erde ein Opfer gebracht zu werden. Und weiter (aus der Landschaft Kpenoe, S. 716): Wenn Frauen kinderlos sind und werden zum Priester der Erde gebracht, so badet er sie, und dann bekommen sie Kinder. Ebenso im Matsestamm (S. 795), wo auch gelegentlich der Maisernte (November) der Erde geopfert wird. Unter Führung des Jagdkönigs und des Oberpriesters gehen die Jäger zusammen auf den Acker, wo sie Korn ausbrechen. Unter Gebet legen sie die neue Frucht auf den Opferplatz im Walde nieder, und dann erst dürfen alle ihr neues Korn von den Äckern holen. (Selbstverständlich bietet die Mythologie rein physikalischen Ansichten kein Hindernis dar; von einem Angehörigen des Womostammes rührt z. B. die folgende Erklärung her: „Wir meinen, Gott habe die Welt aus Erde gemacht. Wäre es nicht so, so könnten keine Nahrungsmittel für uns wachsen. Unter der Erde ist zwar Wasser, aber das gibt den Feldgewächsen kein Gedeihen. Der Regen kommt von Gott selbst aus der Höhe, ehe die Erde etwas hervorbringt.") Man

schwört auch bei der Erde, indem man sie mit der Hand schlägt (S. 124, 472 u. 668).

Im Westen des Eẁegebietes finden sich noch Spuren gleicher Anschauungen bei den Gäern (vgl. meine frühere Notiz!), wo die Erde gleichfalls als persönliches Wesen oder Gottheit gedacht wird, oder vielmehr wurde; so in dem Ausdruck Nyoṅmo ke̱ šikpoṅ 'Himmel und Erde', wo Nyoṅmo (ganz wie Mawu) eben auch 'Gott' bedeutet (Zimmermann, Vocabulary of the Akra Language, Stuttgart 1858, p. 243). Ähnliches ist aus dem Hinterland bekannt, wo die Erde in der Mythologie der Asanteer (vulgo Aschanti) ebenso personifiziert erscheint und, wenigstens von alten Leuten, zusammen mit Onyaṅkō̃po̱ṅ (dem großen Gotte) angerufen wird (Christaller, Dictionary of the Asante and Fante Language, Basel 1881, p. 413; Bellon, Kultus und Kultur der Tschi-Neger im Spiegel ihrer Sprichwörter, Basel 1907, S. 6 u. 14). Sie wird sogar, aber nicht so häufig und allgemein, yeṅ nã asàsé 'unsere Mutter Erde' genannt, so daß Entlehnung von den Eẁe nicht ausgeschlossen ist; Verehrung oder Kultus scheint sie nirgends zu genießen (mündl. Mitteilg von Herrn Missionar J. M. Müller, der mir auch sagte, in Schüleraufsätzen über eingeborene Mythologie habe er, trotzdem seine Schüler auch alte Leute ausgefragt hätten, nichts über die Erde gelesen).

Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch ein von C. Velten aufgezeichnetes Rätsel der Waswahili Ostafrikas: „Eine Frau und ihr Mann sehen einander immer an, der Mann nähert sich nicht seiner Frau und die Frau nähert sich nicht ihrem Mann." Lösung: „Himmel und Erde" (Mitt. Sem. Orient. Spr. VII, Berlin 1904, 3. Abt., S. 2). Vgl. das Gã-Sprichwort: „Erde und Himmel kommen nicht zusammen" (Zimmermann, Akra Grammar, p. 173; Gã-Lesebuch, Basel 1883, S. 35).

Kommen wir nun noch zu den eigentümlichen Verhältnissen bei den Bafiote Loangos: als Nzāmbi, der erhabene Weltschöpfer, sich von der Erde zurückzog, scheint etwas von seinem Wesen in dieser zurückgeblieben zu sein, das vielfach, und besonders in küstenfernen Gegenden, Bunsi genannt wird. Ob Gott, ob Fetisch, darüber schwankt Überlieferung und Kultus; jedenfalls ist es unsichtbar, wohnt in der Erde und regelt nach Verdienst der Menschen Niederschläge und Fruchtḅarkeit. Der Name wird hier und da erklärt als māma ma nsí — māma: Mutter, nsí: Erde —, „vielleicht in dem Doppelsinn wie wir sagen: Mutter Erde und Muttererde",[1] meint Pechuël-Loesche (Volkskunde von Loango, Stuttgart

[1] Vom sprachlichen Standpunkt aus muß ich die letztere Erklärung für falsch halten; die erste wäre dagegen wohl möglich — im Ngala sagt man

1907, S. 276). „Faßt man alles zusammen, was zu beobachten und von den Eingeborenen zu erlauschen ist, so hat es seine Berechtigung, das verehrte Wesen nicht als einen Fetisch, auch nicht als einen Erdgeist, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung als den Inbegriff der Erdkraft, der alles durchdringenden Schaffenskraft, des Allwaltenden, des Werdens, der Fruchtbarkeit aufzufassen. Und das ist, was Nzāmbi in seiner Erde zurückließ" (a. a. O. S. 277). Damit hängt dann innig zusammen die Vorstellung von der Heiligkeit der Erde, aus der sich eine ganze Anzahl religiöser wie rechtlicher Satzungen ableiten[1], von ihrer Fruchtbarkeit, die für Ackerbauer in einer Lage wie die Bafiote schlechthin das Dasein bedeutet. Sünden gegen die Erde, wie Verwüsten von Pflanzungen, Umhauen von Fruchtbäumen, werden auch Europäern am wenigsten vergeben (S. 201). Aus einer großen Anzahl von offenbar mit dem Erdkult in Zusammenhang stehenden Gebräuchen (vgl. S. 194, 236, 276—281 u. a.) möchte ich nur noch den einen hervorheben, der wieder zum Ausgangspunkt unserer Nachforschungen zurückführt: der Zuläufer, der von der Makūnda[2] adoptiert zu werden wünschte, kniete oder warf sich vor ihr nieder, schlug die Erde, und nahm davon auf die Zunge, wurde von der Herrin unter den Armen sinnbildlich vom Boden abgehoben und küßte ihre Brüste. So ward er ihr eigen und stand fortan unter ihrem Schutz und Recht als Kind der Erde (a. a. O. S. 163). **Bernhard Struck**

I. Nach dem Volksglauben der Kleinrussen dient der Mohn als Schutzmittel gegen die Toten und Vampire. In Grintschenkos Sammlung „Aus dem Volksmund" 1901 („Iẑ ust naroda") p. 172 wird uns eine Geschichte unter dem Titel „Der Mohn hält den Toten im Sarge" mitgeteilt. Der Inhalt dieser Geschichte ist folgender: beim Leichenbegräbnis einer gewissen Bäuerin, welche man im Dorfe für eine Hexe hielt, hat eine von den Bäuerinnen Mohnkörner in einen Knoten gebunden und in den Sarg gelegt, während sie einer anderen befohlen hat, hinter

z. B. Esaya wa moteli 'Jesaias der Prophet', und aus dem Swahili habe ich notiert: Kaizari wa Virhamu 'Kaiser Wilhelm', Bwana wetu wa Bezirksamtmann S. 'unser Herr Bez. S.' Näher liegt überhaupt die Übersetzung 'Erdenmutter'. Daneben finden wir den Namen māma ma mikisi (Mutter aller Fetische), was wieder der Ewevorstellung entspricht (Bastian, *Deutsche Exp. an der Loangoküste,* Jena 1874, I, S. 223).

[1] Vgl. z. B. Pechuël-Loesche S. 226 zu dem Ewegesetz bei Spieth, *Sühnebedürfnis,* S. 4.

[2] Die unabhängige Mitregentin des alten Loangokönigs, eine Art Heimats- oder Erdmutter, besonders beliebt zur Beratung in Rechtssachen usw.

dem Sarge zu gehen und den Mohn zu je einem Korn auszustreuen. Man erklärt dieses so: wenn die Tote aus dem Sarge aufstehen sollte, um zu gehen, so wird sie zuerst die Mohnkörner im Sarge und nachher die auf dem Wege ausgestreuten zählen müssen, und bis sie diese Arbeit vollbracht haben wird, wird sie nicht imstande sein, den Weg (wahrscheinlich vom Friedhof bis zum Dorfe) zu machen.

Eine andere Bestimmung hat der Mohn im Volksglauben, die uns Daniel Lepkij (in der Zeitschrift „Zorija“, Lemberg 1890, p. 152 „Von den Toten“) mitteilt: überhaupt, sagt Lepkij, wird von den Begleitern einer 'unreinen' Leiche Mohn auf dem Wege bis zum Grabe ausgestreut zu dem Zwecke, daß, wenn der Tote seine Heimat oder sein Haus besuchen wollte, er denselben Weg zurücklegen müßte, auf welchem man ihn zum Grabe getragen hatte, und in diesem Falle könnte ihm der Mohn als Wegweiser dienen.

In den Volksmärchen der Galizier, und zwar in dem Märchen „Der Mensch ohne Furcht und Vampir“ (Ethnographitschnij Sbirnik. Lemberg Bd I 1895) wird erzählt, wie ein Vampir (Upir) nachts ins Dorf zu kommen pflegte, um die Menschen zu würgen und aus ihnen das Blut zu saugen. Als Befreier des Dorfes von diesen Nachtwandlungen des Vampirs erscheint ein Bauer, der keine Furcht und nichts Böses kannte.[1] Als einmal der Vampir nachts aus dem Grabe gestiegen war, kroch der Bauer ins Grab und ließ den aus dem Dorfe zurückkehrenden Vampir nur unter der Bedingung hinein, daß er ihm das Mittel mitteilte, welches das Aussteigen des Vampirs aus dem Grabe in Zukunft verhindern sollte. Das Mittel war folgendes: der Bauer sollte zum Pfarrer (Ksiondz) gehen und ihn bitten, er möge das Grab 'versiegeln' (d. h. mit der Schaufel von allen vier Seiten des Grabes ein Kreuz machen), weiter sollte er neun Pflöcke von der Zitterpappel nehmen, dieselben um das Grab setzen und mit neunmal neun Mohnkörnern den Toten bestreuen. (Auch Afanasiew in den „Poetitscheskija Vozzrenija Slawijan na prirodu“, Bd III, 578 erzählt, daß die Koschuben das Grab eines Vampirs öffnen und es mit Mohn bestreuen und glauben, daß, solange der Tote alle Mohnkörner gezählt hat, er den Friedhof nicht verlassen darf.)

II. Zu Friedrich v. Duhn „Rot und Tot“ (Arch. IX, 1—24). Unter den Totengebräuchen, die Schein gesammelt hatte (Materialien für Sitten- und Sprachkunde des russischen Volkes im nordwestlichen Gebiete, Bd I, Teil 2 russisch), wird auf p. 539

---

[1] Franko bemerkt, daß ein Teil des Märchens an das Grimmsche vom Fürchtenlernen erinnert. Man vergleiche noch Afanasiew *Russische Volksm.*, 3. Aufl. Bd 2, p. 205 (besonders Variante e).

ein Brauch (Gouvernement Minsk) mitgeteilt, wo man den Sarg einigemal mit hochroten Fäden umwickelt; im Gouvernement Grodno (bei Schein a. a. O. p. 551) legt man quer über die Leiche einen roten wollenen Faden.[1] **Orest Janiewitsch**

Karnevalbräuche in Bulgarien

Im Journal of Hellen. Stud. vol. XXVI (1906), S. 191f. schildert R. M. Dawkins interessante Gebräuche der griechischen Bevölkerung in Viza, die an den alten Dionysoskult erinnern. Diese Gebräuche sind teilweise auch von den umwohnenden Bulgaren übernommen; es wird vielleicht nicht ohne Interesse sein, hier einige bulgarische Parallelen beizubringen.

In dem bulgarischen „Sbornik za narodni umotvorenija", Bd IV, S. 273 schildert Šivačev die Karnevalbräuche aus Malko-Tirnovsko (Wilajet von Adrianopol). Die Teilnehmer der Festprozession, die am Montag der letzten Karnevalwoche (Käsemontag)[2] in den Straßen herumzieht, sind folgende: Kuker, Kukerica (oder Baba = alte Frau), Mädchen, Jünglinge, Bären, Bärenführer, Haračare (Steuereinnehmer) und andere maskierte Personen.

Der Kuker ist mit Ziegenfell bekleidet, sein Antlitz mit Ruß geschwärzt; sein hoher und zottiger Hut ist von einem ganzen Fell angefertigt; in der Hand trägt er eine Keule, an seinem Gürtel hängen einige Klingeln. Die Rolle der Kukerica spielt ein im Frauenrock verkleideter Mann, ebenfalls mit geschwärztem Gesicht. Die Mädchen sind junge Leute in Frauenkleidern, die Jünglinge dagegen sind Mädchen in Männerkleidern und Masken. Die Bären sind in Bärenfelle eingewickelte Hunde; die Bärenführer tragen zerrissene Kleider, ihr Gesicht ist verunziert. Die Steuereinnehmer tragen Keulen, schlagen jeden, der ihnen in die Hände fällt, und treiben Strafgelder ein; dafür geben sie Quittungen zurück, die zynische Worte und Figuren enthalten. Außerdem beteiligt sich am Spiele auch ein König, ein Richter und andere Beamte, von denen eine Scheingerichtssitzung veranstaltet wird; die von ihnen verurteilten Personen werden zur Strafe an den Füßen durchgeprügelt.

Der König sitzt an irgendwelcher erhöhten Stelle, um das Spiel der Kukeri zu betrachten. Das Spiel der Kukeri, ihre Bewegungen und Verrenkungen sind lasziv und sogar schamlos, besonders wenn sie betrunken sind; die an den Kuker gerichteten Lieder und Anrufungen sind von Zynismen voll; leider hat Šivačev nicht für nötig gefunden, diese Lieder mitzuteilen.

---

[1] Cfr. O. Gruppe, *Griech. Mythologie* p. 891, 3.

[2] Diesen Tag nennt man '*Kukerov den*', d. h. der Tag der 'Kukeri'.

Gegen Abend ackert der Kuker mit einem von zwei Personen aus seiner Gesellschaft gezogenen Pflug einige Furchen, die er darauf mit Getreide besät. Nach Sonnenuntergang legt der Kuker seine Kleider ab, wird für seine Mühe bezahlt und zecht nachher mit seinen Genossen. Die Bevölkerung glaubt, daß ein Mensch, der die Kukerrolle spielt, die schwerste Sünde auf sich ladet; die Geistlichkeit bemüht sich, diesen Brauch abzuschaffen, aber vergebens. Ähnlich sind die Bräuche im Dorfe Kuria (Bezirk von Losengrad).[1] Wir beschränken uns hier nur darauf, die abweichenden Züge anzuführen. — Nach beendeter Prozession werden die gesammelten Geschenke verkauft und dafür Wein eingekauft. Darauf versammeln sich alle Dorfbewohner auf einem offenen Platz inmitten des Dorfes, indem jeder sein Essen mitbringt; es wird ein langer Tisch eingerichtet, und alle essen und trinken vom Weine des Kukers. Nach dem Essen bringt der Kuker einen ganzen Fladen, in dem eine alte Münze steckt; dieser Fladen wird in kleine Stücke gebrochen und unter alle Anwesenden verteilt. Falls das Stück mit der Münze einem Ackerbauer zuteil wird, so glaubt man, daß das nächste Jahr den Ackerbauern reichen Segen bringen wird; wird aber die Münze bei einem Hirten gefunden, so gilt das als gute Vorbedeutung für die Hirten usw. Darauf fängt die Zeche von neuem an. Zuletzt ackert der Kuker eine kleine Strecke, indem er dabei seinen Körper nach rechts und links hinabbeugt, um auf diese Weise die vor Fruchtschwere sich neigenden Ähren symbolisch anzudeuten. Die anderen aber packen denjenigen, bei dem die Münze gefunden wird, binden ihn an den Füßen und schleppen ihn über die gepflügte Strecke hin.

Ähnliche Karnevalbräuche finden sich vereinzelt auch in Bulgarien, vermutlich von bulgarischen Auswanderern aus Thrazien mitgebracht; sie sind neulich von D. Marinov beschrieben worden.[2] Das Spiel wird von jungen Leuten veranstaltet; die Hauptrolle spielt dabei die sogenannte 'Baba' oder 'Mutter', die die Führerin der 'Kukeri' oder 'Kukovi'[3] ist. Die Tracht der Kukeri wechselt nach den verschiedenen Orten; gewöhnlich kleiden sie sich in Felle und tragen einen Gürtel von Lindenrinde, an dem 5—6 Klingeln angehängt sind; am Rücken tragen sie einen von Lappen angefertigten Buckel. Die Hauptsache sind die Masken, auf deren Anfertigung viel Mühe verwandt wird; dieselben stellen Tierköpfe in phantastischer Kombination dar: z. B. einen gehörnten Menschen- oder Vogelkopf, Widder-, Stierkopf usw. Die Kukeri tragen in den Händen einen

[1] Beschrieben in *Sbornik*, Bd 16—17, S. 10.

[2] *Mitteilungen des ethnograph. Museums in Sofia,* Heft I (1907), S. 21f. (bulg.).

[3] Hier und da nennt man sie auch *starci* (alte Leute).

Klünk (Stock mit Haken) und einen Topus (Knüttel, ein großer Phallos?). — Die 'Baba' (alte Frau) ist ein in Frauengewändern verkleideter junger Mann; sie trägt weder Maske noch Klingeln; in manchen Orten trägt sie einen Spinnrocken, mit dem sie spinnt, in anderen einen hölzernen Säbel.

Am Käsemontag (Kukov den'), noch in der Frühe, gehen die Kukeri einzeln im Dorfe herum; wem sie begegnen, den halten sie mit dem Klünk auf, um ihm ein Geschenk abzufordern. An diesem Tage getrauen sich die heiratsfähigen Mädchen nicht allein in den Straßen sich sehen zu lassen; denn wenn sie einem Kuker begegnen, werden sie von ihm mit dem Klünk geschlagen.

Gegen Mittag versammeln sich die Kukeri bei der 'Baba', um die Prozession zu bewerkstelligen; sie gehen von Haus zu Haus, tanzen in jedem Hause einen Reigentanz, währenddessen die Baba mit dem Spinnrocken spinnt. Man glaubt, daß in das Haus des Hausherrn, dem es gelingt, die Baba wegzuschleppen und zu verstecken, Segen und Gedeihen einziehen werden; darum versucht jeder Hausherr, die Baba zu rauben, die Kukeri aber wehren es tüchtig ab. Nach dem Reigentanz bekommen die Kukeri Geschenke: Geld, Eier, Mehl usw.

Gegen Abend wird am Dorfplatz wieder ein Reigentanz veranstaltet; hier werden die Kukeri von der Baba in einen Pflug eingejocht, mit dem dieselbe eine kleine Strecke ackert; darauf besät sie diese Strecke mit Getreide.

Am anderen Tage kommen die Kukeri wieder zusammen, verkaufen die Geschenke und veranstalten im Haus der Baba ein Gelage.

Es wird geglaubt, daß, wenn fremde Kukeri ins Dorf eindringen, die Fruchtbarkeit in das andere fremde Dorf hereingezogen werde; darum wird das Eindringen fremder Kukeri von den einheimischen um jeden Preis verhindert. Das Volk glaubt überhaupt, daß das Kukerspiel zur Mehrung des Glückes und der Fruchtbarkeit veranstaltet wird.

Sofia **Gawril Kazarow**

Deloptes

Der Name des Gottes Deloptes ist zuerst in einer im Piräus gefundenen Inschrift aufgetaucht[1]: *δεδόχθαι τοῖς ὀργεῶσιν ἐπαινέσαι Στέφανον τῆς τε πρὸς τὴν Βένδιν καὶ τὸν Δηλόπτην καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς εὐσεβείας ἕνεκεν.* Auf dem samischen Weihrelief (Wiegand, Ath. Mitt. XXV [1900], 172, Nr. 48) erscheint der *Ἥρως Δηλόπτης*

[1] Demargue *BCH* XXIII (1899), S. 370 f.

„in der Art des Asklepios auf seinem Stab (der nur gemalt war) gestützt". Auch auf dem bekannten Relief von Kopenhagen[1] ist derselbe Gott neben Bendis dargestellt.

Dieser Gott oder Heros wird gewöhnlich als thrakisch angesehen: so Roscher[2], Cumont[3], Foucart[4]. Letzterer sagt ausdrücklich: „Δηλόπτης n'est pas composé d'éléments grecs: c'est un mot thrace d'où a été tiré le nom théophore Δηλόπτιχος porté par deux Byzantins au IV s. (C. I. Gr. 2108 g; C. I. Gr. Sept. 2418)".

Dagegen hat Shebelew[5] diese Meinung zurückzuweisen versucht. Er meint, daß der Name Deloptes, der nach Analogie von den griechischen πανόπτης, ἐπόπτης gebildet ist, nichts Thrakisches enthält; er fehlt auch in der Liste der bisher bekannten thrakischen Götter; daraus, daß Deloptes zusammen mit der thrakischen Bendis erwähnt wird, darf man nichts folgern. Auch Gruppe[6], dem der Aufsatz von Shebelew unbekannt ist, ist der Meinung, daß Deloptes griechisch ist.

Da die bildlichen Darstellungen des Deloptes nichts Typisches enthalten und über sein Wesen nichts lehren, versucht Shebelew nach der Methode Useners (Götternamen) die Natur des Gottes zu bestimmen. Deloptes sei zu verbinden mit Δήλιος, dem bekannten Beinamen Apollons, der mit dem „Hellsehen" zusammenhängt;[7] er ist also ein Sondergott, „der seine Bedeutung eingebüßt hat, nachdem der persönliche, mit Eigennamen ausgestattete Gott (d. h. Apollo) geschaffen wurde, dem Deloptes seine Funktionen abgetreten hat". — Der Meinung Shebelews können wir nicht beipflichten. Der Name Deloptes ist wahrscheinlich thrakisch und hat mit dem Δήλιος nichts zu tun. Der Umstand, daß dieser Gott in Thrakien bis jetzt nicht gefunden ist, hat keine Bedeutung, denn in archäologischer Beziehung ist Thrakien noch sehr wenig erforscht, und die Hoffnung auf neue Funde ist nicht ausgeschlossen. Tatsächlich tauchen ununterbrochen neue Personen- und Götternamen auf.[8] In einer neuerdings in Sofia gefundenen Inschrift, die mein Freund

---

[1] Bei Hartwig *Bendis*, t. I. Vgl. Foucart *Mélanges Perrot*, p. 98.
[2] *Lexikon der Myth.* Umschlag der 43. Lief.
[3] Bei Pauly-Wissowa *R E* IV, 2459; I Suppl. 340.
[4] A. a. O. S. 98.
[5] Im russ. Journal des Ministeriums der Volksaufklärung, 1901, Oktoberheft, S. 60 f.
[6] *Griech. Mythol.* II, 1555 Anm. 3.
[7] Vgl. auch Perdrizet *R. d. études anc.* 1903, S. 267.
[8] G. Kazarow *Klio,* VI, 169. Im Museum zu Sofia liegt viel unpubliziertes Material, welches aber unzugänglich ist. Dem Direktor des Museums, Dobrusky, kann der Vorwurf nicht erspart werden, daß er die in Bulgarien gefundenen archäologischen Schätze unbegreiflicherweise der Wissenschaft viel zu lange vorenthält.

Herr Dr. B. Filow bald publizieren wird, erscheint ein neuer thrakischer Personenname Δωϱαλούπτος. Bei dem bekannten Schwanken zwischen ο und ου im Thrakischen darf man annehmen, daß -λούπτος und -λόπτης identisch sind. Wenn Deloptes thrakisch ist, erklärt sich am besten auch seine Verbindung mit Bendis und den anderen Göttern (τοὺς ἄλλους θεούς), d. h. Nymphen, Hermes und Pan, die auch in Thrakien verehrt wurden.[1] Es ist viel natürlicher anzunehmen, daß die thrakischen Orgeonen neben Bendis einen nationalen Gott, nicht irgendwelchen verschollenen griechischen Heros Deloptes verehrt haben. **Gawril Kazarow**

Noch einmal 'Kind und Korn'

(oben 10, 567)

Lenaus Gedicht von der schönen Anna beruht auf einer ihm erzählten schwedischen Sage und ist in zahlreichen nordischen, keltischen, romanischen Fassungen bekannt. Bolte hat die Stoffgeschichte ausführlich in Euphorion 4, 323ff. behandelt. Hauffen hat alsdann in der Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. 10, 436ff. eine westböhmische Fassung hinzugefügt, und ich ebd. 16, 311ff. solche von den Färöern und aus Schonen. Dort habe ich auch die verschiedenen Mittel zusammengestellt, deren sich die Frau bedient, um kinderlos zu bleiben. Neben den Weizenkörnern oder überhaupt Körnern irgendeines Getreides erscheinen auch volle Mohnköpfe, deren jeder ein ungeborenes Kind versinnbildlicht. Es kommen aber auch Äpfel, Steine oder Pflöcke vor. In von serbischen Frauen tatsächlich geübtem Zauberbrauch zur Verhinderung des Kindersegens begegnen wir Kohlenstücken, bei den Ungarn Mohnkörnern. Das Überschütten des Brautpaares mit Körnern — aber auch Nüssen, Geldstücken u. a. — bei den verschiedensten Völkern aus alter wie neuer Zeit ist bekannt genug. In Schlesien bewirft man es mit Erbsen und Graupen, und es herrscht der Glaube, daß die Braut so viel Kinder haben werde, als Körner auf ihrem Kleid liegen bleiben. Es bedeutet also jedes Korn ein Kind.

Heidelberg **B. Kahle**

Über einen merkwürdigen Fund berichtet Soteriades Ath. Mitt. 1906, 402—404 und neuerdings in den Praktika 1906/07 (S. 142—143). Fundort: Nähe von Elateia, eine Stunde nördlich von Drachmani an dem älteren Wege nach den Thermopylen. Kegelförmiger Tymbos. Drei Meter tief in demselben, durch

[1] S. Foucart a. a. O. S. 98f.

starken Steinhaufen — wie in Orchomenos — geschützt, ein vormykenisches Grab, Zeit bestimmt durch die Keramik, namentlich eine 'Kamares'-Scherbe, ferner zwei goldene Ohrringe und zwei Goldspiralen vom Typus Troia II; also Frauengrab. Die Tote lag als liegender Hocker, gedeckt durch einen besonderen Steinhaufen, auf Unterlage von weißer Erde, wie sie auch als Bodenbelag in vorhistorischen Wohnhütten dieser Gegend gebraucht wird. (Heute ebendort als Wandbewurf). Neben dem Kopf zwei große Gefäße, neben ihnen (παρ' αὐτὰ) ein Bothros mit in gleicher Weise geweißten Wänden, in diesem Bothros außer Resten von Kohlen und Asche *ἀπηνθρακωμένοι στάχυες καὶ κόκκοι σίτου*. (Neben einem der Gefäße lag ferner noch ein Schienbein mit Huf eines Ochsen und ein bronzenes Messer.)

Es erscheint mir wesentlich, daß nicht nur fertige Speisen der Toten mitgegeben oder den Unterirdischen, um sie der Toten wohlgesinnt zu stimmen, gespendet werden, sondern auch die Keime zu neuem der Erde entspringenden Leben, Ähren und Getreidekörner. Ich erinnere mich nicht, aus so früher Zeit — drittem Jahrtausend — schon ähnlicher Vorstellung begegnet zu sein; und auch später wird sie kaum je so rein und greifbar uns entgegentreten. Noch in den altrömischen Forumsgräbern sind es fast durchweg nur die Kinder, denen Getreidekörner, Weinkerne und Bohnen mitgegeben sind, gewiß um sie dem mütterlichen Schutz des Erdschoßes besonders zu empfehlen.

v. Duhn

Ἀμενηνὰ κάρηνα

Durch die Zeitungen ist vor kurzem der Bericht über eine eigenartige „Leichenschändung“ gegangen, die den vor acht Jahren gestorbenen bretonischen Maler Jan Dargent betraf; der eigene Sohn habe der Leiche seines Vaters auf einem Dorffriedhof des Finistère, Saint-Servais, den Kopf abschneiden und diesen feierlich in einer Kapelle beisetzen lassen. Wie weiter berichtet wird, hat er dann sein Tun in einer öffentlichen Erklärung gerechtfertigt, die nach der Tägl. Rundschau 1907, Nr. 279, S. 1115 folgendermaßen lautet: „Es ist in der ganzen Bretagne Sitte, daß gewissen Familien zum Lohn für erwiesene Dienste und als besondere Ehrung das Recht zusteht, ihre Toten nach einem längeren Aufenthalt im Grabe ganz oder teilweise im Inneren der Kirche beisetzen zu lassen. In zahlreichen Gotteshäusern, so auch in der Kathedrale von Saint-Pol-de-Léon, kann jedermann im Chorgange eine Menge Schreine sehen, die die Köpfe von Personen bergen, die auf diesen Vorzug Anspruch hatten. Mein Vater war

infolge seiner Dekorationsmalereien in der Kirche und der Kapelle von Saint-Servais dazu berechtigt. Die Köpfe seiner Mutter und eines anderen seiner Vorfahren sind seit 1871 in jener Kapelle. Mein Vater hielt sehr darauf, daß ihm die gleiche Ehre zuteil wurde, und ich mußte seiner letztwilligen Verfügung nachkommen. Die Feierlichkeiten bei der Ausgrabung wurden nach altem Brauch erfüllt. So haben sich die Dinge in unserem bretonischen Land von alters her zugetragen, ohne daß jemand darin einen Mangel an Ehrfurcht gegenüber den Toten erblickt hätte."

Man wird eigentümlich berührt, wenn man bei Nicolaus von Damascus, der um die Wende unserer Zeitrechnung schrieb, im 44. Fragment Dind. die Notiz liest: Die Panever in Afrika (*Πάνηβοι Λίβυες*) begraben, wenn bei ihnen der König stirbt, den Leib; den Kopf schneiden sie ab, vergolden ihn und stellen ihn im Tempel aus. Daß der antike Autor Wahres berichtet, lehren die Beobachtungen moderner Reisender; noch heute üben die afrikanischen Bamums den Brauch, die Köpfe ihrer verstorbenen Häuptlinge sorglich aufzubewahren.[1] Wie weit die europäischen Parallelen gehen, weiß ich nicht zu sagen, möchte aber darauf hinweisen, daß das Haupt der Katharina von Siena 1385, d. h. fünf Jahre nach ihrem Tode, feierlich nach Siena übertragen worden ist. Sie war damals noch nicht heilig gesprochen, so daß von einem gewöhnlichen Akt der Reliquienverehrung keine Rede sein kann. Seltsamer klingt eine Tiroler Legende, die Zingerle in Wolfs Zeitschr. f. d. Mythologie IV, S. 150ff. mitgeteilt hat; danach hat man der Leiche eines Abgestürzten, die schwer zu bergen war, den Kopf abgeschnitten und diesen bestattet. Doch läßt sich eine heilige Sage der Alten vergleichen, nach der die Kabiren das Haupt des ermordeten Bruders in Purpur hüllten und so beisetzten (Clemens Alexandr. Protr. 12C). Von Battos heißt es, daß er im Lande der Hesperiden starb; da nahmen sie seinen Kopf und versenkten ihn ins Meer (Heraclides pol. fr. IV[17]).[2] Solchen Bräuchen liegt wahrscheinlich der Gedanke

---

[1] *Globus* XCI, S. 307.

[2] Die Sage von dem schwimmenden Haupt des erschlagenen Orpheus gehört wohl auch hierher; vgl. das von Gutmann im *Globus* XCI, S. 242 mitgeteilte Negermärchen. Endlich sind hierhin zu ziehen die antiken Darstellungen von abgeschnittenen, weissagenden Köpfen und die darauf bezüglichen Sagen. Furtwängler, der diese Dinge in seinem Gemmenwerk Bd III S. 245ff. in ausgezeichneter Weise behandelt hat, gibt S. 252 noch einiges über das Abtrennen des Kopfes beim Begräbnis; ich verdanke den Hinweis Dieterich, der selbst Pulcinella S. 68 Anm. 2 über die Gesichtsmaske als Vertreterin der individuellen Persönlichkeit gehandelt hat. Über sprechende, ratspendende Köpfe im Märchen s. die Parallelen zu Grimm Nr. 89.

zugrunde, daß der Kopf des Menschen in besonderer Weise Sitz der Seele ist. Die Annahme wird durch eine Begräbniszeremonie bestätigt, die Marquardsen in Mapeo (Kamerun) sah: der Tote wurde in eine Art offene Brunnenröhre hinabgelassen; vorher aber war ein Mann hinuntergestiegen, um den Schädel des zuletzt dort Bestatteten heraufzubringen, damit der neue Ankömmling allein sei. Die Begräbnisstätte war daher mit Schädeln umgeben (Petermanns Mitt. 1907, Heft 5, S. 110, Sp. 2). Ich darf darauf hinweisen, daß E. Bethe (zuletzt Rhein. Mus. LXII, S. 465, Anm. 62) die Vermutung geäußert hat, der Kopf sei von den Griechen als Darstellung der Seele verstanden worden. Homer dient als Zeuge, 'der im Hades *νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα* (*κ* 521. 536. *λ* 29. 49) schweben läßt', und 'sein Vers *A* 55 *πολλὰς ἰφθίμας κεφαλὰς Ἄιδι προΐαψεν*, wo auch Aristarch so las'. Bethe führt noch ein Vasenbild an, dessen Deutung jedoch bestritten wird. Die Vermutung ist schwer als sicher zu erweisen, da man ja auch die Menschen nach capita gezählt hat und daher der Kopf für den ganzen Mann eingetreten ist;[1] immerhin fällt durch die oben angeführten Tatsachen auf sie noch ein besonderes Licht.

Münster i. W. **L. Radermacher**

Die 'jungfräuliche' Erde

Ernst Böklen zitiert in seiner Arbeit: Adam und Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung (Mythologische Bibliothek I. Bd, Heft 2/3, Leipzig, Hinrichs 1907) mehrfach Josephus; S. 5 daß er für *Ἄδαμος* die Bedeutung *πυῤῥός* gab, S. 14 daß er „die *πυῤῥᾶ*(so) *γῆ*, aus der Adam geschaffen wurde, *παρθένος καὶ ἀληθινή* nennt", und sieht in letzterem einen Fingerzeig, daß auch in der Adamā in Gen. 2 ein persönliches Wesen stecke.

Was hat es mit dieser 'jungfräulichen' Erde für eine Bewandtnis? Passows griechisches Wörterbuch verzeichnet

1. unter *παρθενικός*: *γῆ παρθενική*, die jungfräuliche Erde, aus der Adam geschaffen wurde;
2. unter *παρθένιος*: *γαῖα παρθενίη*, Samia terra, Nic. al. 149, bei Clem. Al. p. 321: *ἡ παρθένιος καλουμένη γῆ*, vgl. *κεραμῖτις*.

Etwas mehr gibt der Thesaurus (in der Bearbeitung von Hase-Dindorf Bd VI) unter *παρθένειος* sive *παρθένιος*, et *παρθενικός*.

παρθενία γῆ ap. Nicandr. exp. Samia terra, Al. [149], ubi jubet accipere quatuor drachmas *γαίης παρθενίης*. [Schol.:

[1] Hierfür gibt das Latein besonders viel aus; das Programm von Oskar Küspert über caput im Altlatein (Hof 1903) ist mir leider nicht zugänglich.

> *Παρθενία γὰρ ἡ Σάμος ἐκαλεῖτο.* Clem. Al. p. 321: *Τῆς Παρθενίου καλουμένης γῆς*, e loco Platon. Leg. 8, p. 844, B, qui *κεραμῖτιν γῆν* dixit. Alio sensu *παρθενικὴ γῆ* dicitur: v. *Παρθένος*.]

Dort findet man:

> *Παρθένος γῆ καὶ ἀληθινή* Joseph. A. J. 1. 2, quam alii *παρθενικὴν γῆν* dicunt: v. Hesych. s. v. *'Αδάμα* cum annot. interpp.

Bei Hesychius findet sich in der Ausgabe von M. Schmidt (1858) nur

> *ἀδάμα· παρθενικὴ γῆ*

mit der Verweisung auf Jesaias XV, 9 vol. II p. 280, coll. Basilii comment. in Jesaiam I, I p. 1112 D.

Zunächst gilt es, die Stelle des Josephus im Zusammenhang anzuführen. Sie lautet: *ὁ δ' ἄνθρωπος οὗτος Ἄδαμος ἐκλήθη. σημαίνει δὲ τοῦτο κατὰ γλῶτταν τὴν Ἑβραίων, πυρρόν, ἐπειδήπερ ἀπὸ τῆς πυρρᾶς γῆς φυραθείσης ἐγεγόνει· τοιαύτη γάρ ἐστιν ἡ παρθένος γῆ καὶ ἀληθινή.*

Weiter die des Clemens Alexandrinus (2, 8 in der neuen Ausgabe von Stählin): *ἐν γοῦν τοῖς Νόμοις ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος Πλάτων κελεύει τοὺς γεωργοὺς μὴ ἐπαρδεῦσαι μηδὲ λαμβάνων ὕδωρ παρ' ἑτέρων, ἐὰν μὴ πρότερον ὀρύξαντες παρ' αὑτοῖς ἄχρι τῆς παρθενίου καλουμένης ἄνυδρον εὕρωσι τὴν γῆν.*

Stählin verweist dazu auf Maass, De biogr. graec. quaest. sel. p. 98 (Philol. Untersuch., herausg. von Kießling u. v. Wilam.-Moell. III). Weiter sind die Wörterbücher unter Samos nachzusehen. Passow sagt nur 'eine Erdfarbe und Arznei'. Stephanus gibt wieder Genaueres:

> Hesychius: *Σαμία γῆ, ἰατρικὸν μῖγμα, ὅμορον τῇ ἱερᾷ τριαδικῇ.* De utraque Gorraeus: „*Σ. γῆ*, quae in Samo invenitur, in qua quum plures sint terrarum differentiae, sic *κατ' ἐξοχὴν* ea dicitur quae est candida, levis, tangenti linguae glutinis modo adhaerescens, mollis, succosa, friabilis, cujusmodi est quam aliqui *κολλούριον* vocabant, quod oculorum medicamentis optime misceretur. Duae enim species terrae Samiae fuerunt, una quae ante dicta est, altera quae *ἀστὴρ* appellatur, crustacea et cotis modo praedensa, praedicta glutinosior, gravior, spissior, sed minus quam Lemnia terra. Fuit olim forte sic dicta quod stella ei imprimeretur, aut quod in ipsa multae micae in modum stellarum interniterent. Inter eas praecipua est differentia, quod Samia terra *ἀστὴρ* dicta glutinosior sit collyrio et magis emplastica, ut Galen. et Aetius scripserunt. Utraque mediocriter refrigerat, repellit fluxiones et sudores arcet.

Σάμιος λίθος est lapis qui in Samia terra invenitur inclusus, candidus et subdurus, quo aurifices utuntur poliendo auro, ut resplendeat. Astringit et refrigerat."

Das lange Zitat hilft wenigstens zu der negativen Erkenntnis, daß die jungfräuliche Erde des Josephus, die rot ist, mit der jungfräulichen samischen Erde nichts zu tun hat, da letztere ausdrücklich als weiß beschrieben wird.

Endlich sei noch die Platostelle angeführt, die lautet:

ἀΰδρία δὲ εἴ τισι τόποις ξύμφυτος ἐκ γῆς τὰ ἐκ Διὸς ἰόντα ἀποστέγει νάματα, καὶ ἐλλείπει τῶν ἀναγκαίων πωμάτων, ὀρυττέτω μὲν ἐν τῷ αὐτοῦ χωρίῳ μέχρι τῆς κεραμίτιδος γῆς, ἐὰν δ' ἐν τούτῳ τῷ βάθει μηδαμῶς ὕδατι προστυγχάνῃ, παρὰ τῶν γειτόνων ὑδρευέσθω μέχρι τοῦ ἀναγκαίου πώματος ἑκάστου τῶν οἰκετῶν usw.

Von Josephus wird es abhängen, wenn Theodoret quaest. 60 in Gen. behauptet, die Syrer hätten *τὴν ἐρυθρῆν γῆν ἀδαμθά* genannt. Ein Hebraismus wird das jedenfalls sein.

Die Basiliusstelle zu Jes. 15, 9, auf die zu Hesychius verwiesen wird, konnte ich nicht vergleichen; sie wird aber nicht weiter führen. An der betreffenden Prophetenstelle ist *αδαμα* aus dem Hebräischen beibehalten.

Was ist das Ergebnis dieser Stellen? Ich war anfangs auch geneigt, in der 'jungfräulichen' Erde einen mythologischen Zug zu finden; der Ausdruck bedeutet aber einfach die unberührte; bei Clemens die ihrer tiefen Lage wegen unberührte Erdschicht, die Plato einfach die tiefliegende Lehmschicht nennt; bei Josephus die noch nicht berührte, da es sich ja um die Erschaffung des ersten Menschen handelt. Das *ἀληθινή*, das er hinzusetzt, bezeichnet sie als die eigentliche, richtige, wirkliche, nicht zersetzte Erde. Nicht verstehe ich, warum H. Clementz die Josephusstelle übersetzt: „Und dieser Mensch hieß Adam, das heißt in hebräischer Sprache 'rot', weil er aus roter weicher Erde gemacht ist, die die jungfräuliche und wahre Erde darstellt", statt: von solcher Beschaffenheit (d. h. hier = Farbe) ist ja die unberührte, eigentliche Erde.

Maulbronn **Eb. Nestle**

[Abgeschlossen am 25. Juni 1908]

Inhalt

Mitteilung

Nach dem auch für das Archiv für Religionswissenschaft so schweren und schmerzlichen Verlust **Albrecht Dieterichs** hat Prof. Dr. **Richard Wünsch in Königsberg** die fernere Redaktion übernommen, bei der ihn Prof. Dr. **Ludwig Deubner** unterstützen wird. Die Leitung des Archivs soll auch in Zukunft vollständig im Sinne und Geiste **Albrecht Dieterichs** geführt werden.

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: W. Spiegelberg (Straßburg) „Aus der religiösen demotischen Literatur", Estlin Carpenter (Oxford) „The Theistic Development of Buddhism", W. Otto (München) „Religio und Superstitio", F. Cumont (Brüssel) „L'apothéose des Empereurs Romains", v. Domaszewski (Heidelberg) „Sakrale Ehrungen der römischen Kaiser", F. Boll (Würzburg) „Zwei altitalische Gottheiten: 1. Marica, 2. Tifatina", Sam Wide (Upsala) „Ἄωροι βιαιοθάνατοι", „Spendengenießende Totenschlangen", E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des

sakralen Rundbaues", H. Osthoff (Heidelberg) „Etymologische Beiträge zur Mythologie: 4. Augustus", Ada Thomsen (Kopenhagen) „Der Trug des Prometheus, Bemerkungen zur Opferlehre", R. Herzog (Tübingen) „Filialgründungen der Asklepieia", P. Perdrizet (Nancy) „Cybèle ou Dionysos", E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults", L. Deubner (Königsberg) „Lupercalia", Martin P. Nilsson (Lund) „Das Ei im Totenkult der Alten", G. Karo (Athen) „ABC-Denkmäler", R. Wünsch (Königsberg) „Deisidaimoniaka", F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette", K. Rathgen (Hamburg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner", B. Geilmann (Masaua) „Die Opferstätten der Wadschagga", Missionar A. Nagel „Spruchweisheit der Chinesen", Albert Hellwig (Hemsdorf in d. Mark) „Mystische Meineidzeremonien", G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa", R. Hackl (München) „Mumienverehrung auf einer schwarzfigurig-attischen Lekythos", „Eine neue Seelenvogeldarstellung auf korinthischem Aryballos", H. Haas (Tokyo) „Tsun-mi's Yuen-zan-lun, eine Abhandlung über die Entstehung des Menschen aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus", M. Förster (Würzburg) „Adams Erschaffung und Namengebung, ein lateinisches Fragment des sog. slavischen Henoch", K. Vollers (Jena) „Chidher", F. Ulrich (Beirut) „Die Prädestinationslehre im Korân", W. Soltau (Zabern) „Die Entstehung der Romuluslegende" K. Kohler (Cincinnati) „Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabinischen Literatur", O. Franke (Berlin) „Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistan und China", Eb. Nestle (Maulbronn) „Das Vließ des Gideon", „Zum Tod des großen Pan", Jane E. Harrison (Cambridge) „Dike or Eurydike", Joh. Möller (Halle a. S.) „Religiöse Vorstellungen und Zauber bei den Grönländern."